G. WIDENGREN

HISTORIA RELIGIONUM

MANUAL DE HISTORIA DE LAS RELIGIONES

HISTORIA RELIGIONUM

MANUAL DE HISTORIA DE LAS RELIGIONES

DIRIGIDO POR

C. JOUCO BLEEKER

Profesor de Historia y Fenomenología de las Religiones en la Universidad de Amsterdam

GEO WIDENGREN

Profesor de Historia y Psicología de las Religiones en la Universidad de Upsala

I

RELIGIONES DEL PASADO

EDICIONES CRISTIANDAD

Huesca, 30-32

MADRID

© de esta obra en E. J. Brill, Leiden, Holanda
Título original: *Historia Religionum. Handbook for the History of Religions. I Religions of the Past, 1969*

* * *

La tradujo al castellano

J. VALIENTE MALLA

Derechos para todos los países de lengua española en

EDICIONES CRISTIANDAD, 1973

Depósito legal M 25572-1973

ISBN 84-7057-141-9 obra completa

ISBN 84-7057-142-7 tomo I

Printed in Spain

Talleres de La Editorial Católica. — Mateo Inurria, 15. — Madrid

CONTENIDO

Geo Widengren: *Prolegómenos: la crítica de las fuentes y la vida de los grandes fundadores* 13
E. O. James: *Religión prehistórica* 35
C. J. Bleeker: *La religión del antiguo Egipto* 51
W. H. Ph. Romer: *La religión de la antigua Mesopotamia* 121
H. Ringgren: *La religión de la antigua Siria* 197
Geo Widengren: *Religión judeo-israelita* 223
H. Otten: *La religión de los hititas* 313
J. Duchesne-Guillemin: *La religión del antiguo Irán* 319
A. W. H. Adkins: *Religión griega* 371
R. Schilling: *Religión romana* 435
M. J. Vermaseren: *Religiones helenísticas* 483
J. Doresse: *Gnosticismo* 519
Jes P. Asmussen: *Maniqueísmo* 561
H. R. Ellis Davidson: *La religión de los germanos* 591
Maartje Draak: *La religión de los celtas* 609
F. Vynke: *La religión de los eslavos* 627
Laurette Séjourné: *La antigua religión mexicana* 645
Antje Kelm: *La religión del Perú precolombino* 659

PREFACIO

Presentamos un nuevo manual de historia de las religiones dividido en dos volúmenes, dedicado el primero de ellos a las religiones del pasado y el segundo a las del presente.

Tenemos plena conciencia de haber emprendido una tarea arriesgada. Hay ya tantos manuales de historia de las religiones, que con razón podemos preguntarnos si está justificado aumentar su número. Esta objeción, que no carece de peso, se contrarresta si examinamos con atención crítica el carácter de los manuales existentes. Por muy elevado que sea su nivel científico, ninguno de ellos presenta la historia de las religiones como una entidad orgánica. En realidad, esos manuales son series de monografías inconexas, planeadas por cada uno de sus autores de acuerdo con sus personales puntos de vista, y compuestas, en consecuencia, más o menos arbitrariamente. Nunca llegamos a obtener una visión de conjunto de la historia de las religiones presentada como una unidad y en que se pongan de manifiesto no sólo las peculiaridades de los distintas religiones del mundo, sino además, y muy en especial, sus semejanzas de estructura, los paralelos formales de su desarrollo y su interrelación y mutua dependencia.

Los editores están convencidos de que ha llegado el momento de publicar un manual que presente las religiones del mundo de tal forma que se pongan de manifiesto sus semejanzas estructurales.

En consecuencia, han pedido a los distintos autores que sigan un mismo esquema al redactar sus capítulos, sin perjuicio de adaptarlo libremente a los temas respectivos.

El esquema básico es como sigue:

1. *Breve descripción de la esencia de la religión.*
2. *Evolución histórica.*
3. *Concepto de la divinidad.*
4. *Religiosidad (culto, ética, mito o doctrina).*
5. *Concepto del hombre (creación, naturaleza, destino: camino de salvación, escatología personal y general).*
6. *Religiones del pasado: influencias posteriores.—Religiones del presente: situación religiosa actual.*
7. *Breve historia del estudio de la religión.*
8. *Bibliografía selecta.*

Es evidente que aun así el manual habría de imponerse ciertas limitaciones. No quedaba espacio para consideraciones generales, excepto ciertas conclusiones finales en el último capítulo de la obra. Tampoco se ha podido abordar en ninguno de los dos volúmenes el interesante, pero difícil proble-

ma, de las múltiples influencias que han ejercido unas religiones sobre otras. El propósito general de este manual ha obligado a contentarse con una descripción de las religiones del mundo que quedarán de manifiesto en sus paralelismos ideológicos.

Esperamos haber acertado con la publicación de un manual que estimule en adelante el estudio sistemático de la historia de las religiones.

C. Jouco Bleeker
Geo Widengren

GEO WIDENGREN

PROLEGOMENOS

LA CRITICA DE LAS FUENTES Y LA VIDA DE LOS GRANDES FUNDADORES

INTRODUCCION

En cuanto disciplina histórica, la historia de las religiones depende de los métodos elaborados desde hace varias generaciones por otras disciplina históricas, sobre todo por la historia política. Implican estos métodos una crítica de las fuentes, lo que significa que hemos de responder, entre otras, a preguntas como éstas: ¿cómo reconstruir, a partir de los manuscritos, el texto de cada una de las fuentes? ¿Cómo determinar si la fuente en cuestión es o no auténtica, en todo o en parte? ¿Cómo abrirnos camino partiendo de las fuentes secundarias hasta las fuentes primarias? ¿Cómo distinguir la verdadera historia de la leyenda y el mito?

Los principios de la *crítica textual* se encuentran en todos los libros de texto sobre filología o historia de carácter introductorio, donde se dan numerosos ejemplos.

Los principios en que se funda el juicio sobre el *valor* del mejor texto adquirido aparecen en las introducciones a la historia política. Aquí hemos de responder a preguntas de este tipo: ¿cómo adquirió el autor en cuestión sus conocimientos? ¿En qué momentos utiliza o reproduce fuentes actualmente perdidas? ¿Cuándo depende de la tradición oral? ¿Cuándo habla fundándose en su personal experiencia? ¿Cuándo se atiene a unos esquemas legendarios o míticos? Todos estos interrogantes corresponden al *análisis de las fuentes.*

Es de lamentar que en la historia de las religiones se hayan descuidado en gran medida todos estos principios de la crítica de las fuentes. Ello es cierto especialmente en el caso de ciertas religiones, como veremos más adelante. En nuestros días, con la señalada postura antihistórica de nuestra generación, se tiende a mezclar elementos históricos y no históricos de las tradiciones conocidas afirmando que es imposible una clara delimitación. Esta tendencia se observa, por ejemplo, en la manera de tratar la historia del período primitivo del cristianismo, aduciendo el pretexto de que los relatos evangélicos son textos supuestamente «kerigmáticos». Esta misma tendencia nos saldrá al paso en el campo de otras religiones.

Los problemas relacionados con la crítica de las fuentes se ilustran a continuación mediante ejemplos elegidos a partir de los datos biográficos atribuidos a las figuras de los grandes fundadores. En este sentido vuelven a plantearse una y otra vez los mismos problemas.

I

BUDA

Podemos empezar sometiendo a examen la vida de Buda como historia y leyenda. En su caso, los textos se refieren sobre todo a su nacimiento, la llamada renuncia, la subsiguiente iluminación, su actividad docente o actividad pública y, en fin, su muerte. Sin embargo, los episodios correspondientes a su actividad como maestro no se atienen a ningún orden cronológico; se narran principalmente como marco de sus enseñanzas morales o religiosas.

La crítica de las fuentes ha demostrado que poseemos dos grupos importantes de tradiciones acerca de la vida de Buda: una en los sutras mahayana y la otra en los textos hinayana, representada la primera por una «colección de leyendas conservadas en las Escrituras tibetanas, especialmente en el Vinaya» (Thomas). «El Mahavastu y el Lalitavistara son obras posteriores en sánscrito, ambas con indicios de estar basadas en originales compuestos en un dialecto popular» (Thomas).

Estas fuentes Mahayana se corresponden a veces verbalmente con los textos del canon pali de la escuela Theravada, sobre todo con el material legendario aportado por los comentaristas, de los que Buddhaghosa es especialmente bien conocido. En el canon pali, por consiguiente, tanto por lo que se refiere al Dhamma como al Vinaya, encontramos aportes de material legendario. Es muy interesante comprobar que en una obra de disciplina monástica como el Vinaya tenemos el material legendario más antiguo.

Hubo otra biografía, el Abhiniskramanasutra, de la que hoy sólo queda una traducción china, en que la leyenda, de modo muy parecido a lo que ocurre en el Mahavastu, va dispuesta en forma de relato continuo. «Estas tres obras (o sea, el Mahavastu, el Lalitavistara y el Abhiniskramanasutra) representan un estadio posterior en comparación con lo que hallamos en el Vinaya pali y tibetano» (Thomas).

Los textos que contienen las leyendas referentes a Buda no nos ofrecen ninguna base para una cronología aceptable, y habrá que buscarla en otros lugares, concretamente, en las crónicas y en los puranas. El problema se plantea así: ¿ofrecen estos documentos en conjunto una base suficiente para una historia segura de la vida de Buda? A esta pregunta se han dado diferentes respuestas. Podemos ilustrar los distintos métodos seguidos poniendo como ejemplos los nombres de Senart, Oldenberg y Thomas.

Senart representa la interpretación mitológica radical de la leyenda de Buda, aunque en modo alguno niega que Buda fuera un personaje

histórico y fundador del budismo. El interesante principio que subyace en la interpretación de Senart es que no considera los elementos mitológicos como aportes inconexos a un material histórico, sino que todo ello compone una totalidad, integrándose, según Senart, en un complejo mítico centrado en dos figuras: el Cakravartin y el Mahapurusa. El primer término se traduce generalmente por «Rey universal»; éste es ciertamente su significado (aunque quepa discutir su matiz exacto). El sol es el Rey universal, pero también un gobernante terreno puede ser un *cakravartin*. El segundo término es exclusivamente mitológico; ya aparece en el Rigveda. Características de este «Gran Hombre» son las señales especiales o *laksana*, en número de 32, por las que se reconoce a un Mahapurusa. Según la leyenda búdica, cuando el sabio Asita contempló el cuerpo del recién nacido Siddharta, halló en él estas marcas y se llenó de alegría. Senart sostiene que los complejos míticos del Cakravartin y el Mahapurusa cristalizaron en torno al Buda histórico y de esta forma configuraron su leyenda. En la lucha de Buda con Mara, el Malo, vio un mito original, el combate por el árbol cósmico, representado en la leyenda por el árbol-Boddhi bajo el que Buda recibió la iluminación.

Kern llevó a sus últimas consecuencias las ideas de Senart; su posición resulta tan absurda que no merece examen crítico alguno en nuestros días.

Oldenberg no niega la existencia de elementos míticos en la biografía de Buda; otra cosa hubiera sido imposible. Pero niega enérgicamente que influyeran en la descripción de la vida de Buda hasta el extremo que Senart ha sostenido. Un caso típico sería el cometido del árbol-Boddhi bajo el que Buda sufrió el ataque de Mara. Oldenberg se siente incapaz de encontrar tras la historia de la gran tentación rastro alguno de la perspectiva cósmica mitológica que sugiere Senart. Su método consiste en suprimir los elementos mitológicos claramente milagrosos de la leyenda y considerar el resto como hechos históricos bien establecidos o al menos como noticias históricas absolutamente plausibles. Oldenberg funda su análisis en los textos pali, cuyo valor como documentos históricos tasa muy alto. Trata de demostrar que la iluminación de que hablan los textos coindice con lo que nosotros sabemos acerca de otras experiencias psicológicas equivalentes. Por otra parte, consciente o inconscientemente ignora el análisis de la tradición del norte con sus textos sánscritos, norteiranianos, tibetanos y chinos. En el caso de la vida de Buda tampoco ha acertado a liberarse de la tesis anticuada según la cual el canon pali es la única auténtica entre las formas antiguas de la tradición budista.

Thomas ha adoptado una postura distinta. Investigó cuidadosamente la fecha de las tradiciones legendarias, a fin de determinar la forma y la estructura de las más antiguas. Este método le capacitó para hacer una crítica tanto de las interpretaciones mitológicas de Kern (cuyas teorías encontró más discutibles que las de Senart) como de la interpreta-

ción «racionalista», según Thomas, de Oldenberg. De esta forma, su crítica de las fuentes puede resultar en algunos momentos más severa y lógica que la de Oldenberg, por ejemplo, en lo que se refiere a las relaciones familiares de Buda. Thomas parece mostrarse más bien escéptico acerca de la historicidad de la esposa y el hijo de Buda, por poner tan sólo un ejemplo. «Los cronistas no tenían necesidad de empezar por el dato histórico de que Buda tenía esposa y un hijo. Ello podría ser cierto y haber sido transmitido por la tradición no escrita, pero la verdad es que la tradición no nos ha conservado noticia alguna acerca de ellos». En conjunto podemos afirmar que la crítica de las fuentes ha llevado a Thomas a una actitud altamente escéptica con respecto a los posibles hechos históricamente contenidos en la leyenda. Este esceptismo, que va mucho más lejos que el de, pongamos por caso, Oldenberg o Pischel, no implica que se acepten los puntos de vista de Senart. En realidad se tiene la impresión de que Thomas les ha prestado escasa atención.

Sin embargo, el punto débil de la importante obra de Thomas es que el autor realmente nunca nos dice nada acerca de lo que considera posible afirmar como hechos históricamente en relación con la vida de Buda (aunque nosotros podamos deducir de su análisis tales hechos). Parece rehuir cualquier afirmación explícita acerca de lo que él considera posible decir en cuanto a la vida histórica de Buda.

Finalmente, hemos de decir algo acerca de la postura adoptada por dos modernos investigadores, Lamotte y Bareaul. Ambos admiten, por supuesto, que la biografía de Buda está plagada de elementos legendarios. Sin embargo, a la hora de exponer las circunstancias de la vida de Buda, ambos se contentan con repetir las principales narraciones de esta biografía legendaria sin hacer el mínimo esfuerzo por distinguir entre sus elementos reales y los ficticios. En este sentido llegan a copiar los rasgos más notoriamente legendarios; por ejemplo: el famoso relato en que Buda se encuentra con un anciano, un enfermo y un cadáver. Sin embargo, hay pasajes, como Majjhima-Nikaya I, 163, entre otros, en que se dice cómo Buda tomó conciencia del problema de la vejez, la enfermedad y la muerte a través de su propia reflexión sobre estas cuestiones. Como señala Thomas, «en estos relatos no hallamos mención alguna de circunstancias históricas definidas ni rastros de los acontecimientos de la leyenda tal como la encontramos en los comentarios y obras posteriores». Por esta razón señalaron Oldenberg y Pischel previamente la base real de la leyenda. Lo más desorientador es ver cómo Lamotte y Bareau repiten la leyenda sin aludir a la verdad de su trasfondo histórico.

Las limitaciones de espacio nos impiden seguir haciendo más comentarios. Suponemos que lo dicho será suficiente para mostrar cómo el moderno análisis hace posible distinguir con seguridad entre realidad y ficción en los relatos de la vida de Buda; sin embargo, los historiadores contemporáneos de las religiones dejan a veces a sus lectores ignorantes de qué es lo que puede decirse acerca de la vida de Buda con ciertas garantías históricas. Está claro que en este caso la historia sólo

puede ofrecernos un esquema de biografía, así como el hecho de que el elemento milagroso juega un papel importante en la de Buda. Los expertos en budismo tienen la urgente tarea de establecer qué partes de esta biografía pueden considerarse históricas y qué otras no deberán clasificarse bajo ningún concepto como historia en el pleno significado del término.

II

ZOROASTRO

Un caso interesantísimo es la biografía de Zoroastro. Hoy contamos con diversos textos en que se nos ofrece la *vita* del fundador del zoroastrismo. El más importante de ellos es la famosa biografía contenida en en libro VII del compendio pahlevi Denkart. Por diversas razones—sobre todo por el hecho de que sólo se nos ha conservado un manuscrito—ya la misma fijación de un texto correcto es causa de numerosas dificultades; más aún lo son la traducción y la comprensión del texto pahlevi. Una vez llevada a cabo la labor de crítica textual y de traducción provisionales, llega el momento de abordar la verdadera crítica de las fuentes. La investigación ha establecido que el texto pahlevi está basado en un texto avéstico original de carácter poético. Hace años señalé este hecho, que ha sido reconocido en la edición del texto pahlevi por Nyberg, en la que se indica el carácter poético de numerosos pasajes. Sin embargo, este punto de vista tan importante no ha sido recogido en la edición y traducción póstumas del Denkart VII por Molé; es posible que ello se deba a la notoria falta de sentido y olfato históricos de este dotado investigador. Por otra parte, Molé, cuando lo juzgó posible, señaló en su comentario al texto del Denkart VII el trasfondo avéstico de aquellos pasajes que no son otra cosa que meras citas de textos avésticos hoy perdidos. Hace más de cincuenta años vio Salemann ya que la mayor parte del libro VII constaba de citas escriturísticas. Este gran investigador comprendió además que el único método para determinar el sentido exacto del texto pahlevi consistía en tratar de reconstruir su trasfondo avéstico. Una vez concluida esta tarea, vendrá a continuación la de investigar si todas las citas avésticas son o no de carácter poético. Si resultara—como creo que ocurrirá—que no es así, el paso siguiente consistirá en reconstruir, hasta donde nos sea posible, los pasajes poéticos anteriores en lenguaje avéstico, que formaban el poema épico sobre la vida de Zoroastro, su *vita*. En este punto se impone por sí misma la comparación, pongamos por caso, con el Buddhacarita de Asvaghosa. Es en este momento cuando empieza la verdadera tarea de la crítica de las fuentes, pues nos hallamos ante una biografía de carácter fuertemente legendario, en que predominan los elementos míticos y de leyenda y donde abundan los milagros. Tendremos que analizar esta biografía con la máxima atención a fin de determinar qué hechos realmente históricos

contiene que no hayan sido tomados de los Gathas, los cánticos del mismo profeta.

Tenemos a nuestra disposición varios métodos, y de todos ellos habremos de echar mano. Ante todo, será preciso investigar qué alusiones a sus circunstancias personales en los Gathas de Zoroastro pudieron pasar a su *vita*, siendo amplificadas y desarrolladas en ésta. En segundo lugar, al comparar esta *vita* oriental con las noticias biográficas que sobre Zoroastro nos dan los autores clásicos, que evidentemente están basadas en una biografía occidental entonces existente, podremos fijar un *terminus ante quem* para algunos de los rasgos legendarios introducidos; esta biografía, como es de suponer, habría sufrido influencias orientales y tendría también un marcado carácter legendario, pero habría sido reelaborada por los magos medos de acuerdo con sus propios intereses. El tercer paso consiste en la tarea de establecer una comparación con la manera en que la biografía de Buda ha sido ampliada y desarrollada a partir de las alusiones contenidas en los comentarios hasta formar una *vita* legendaria. Esta comparación, en la que se prestará la debida atención a la forma en que el elemento milagroso ha ido aumentando continuamente, resultará muy instructiva.

La labor que hemos esbozado está aún por realizar. Las posturas ante la *vita* de Zoroastro contenida en el Denkart VII han sido muy variadas; entre los modernos investigadores occidentales puede decirse que han sido más bien negativas. Sin embargo, a finales del pasado siglo, A. V. W. Jackson escribió una biografía de Zoroastro caracterizada por una absoluta falta de crítica de las fuentes, ausencia completa de sentido histórico y fe ciega en las noticias aportadas por el libro VII del Denkart, reproducidas más o menos íntegramente. Este método—mejor diríamos, falta de método—fue severamente criticado por Söderblom en una memorable recensión del libro de Jackson.

En cuanto a la situación actual, la postura entre los investigadores en general es la de considerar como más seguro el recusar *in toto* los hechos consignados en el Denkart VII, aunque no muestren un carácter mítico o legendario. Es posible que semejante actitud peque de excesivamente negativa. Sólo un análisis exhaustivo de la biografía legendaria de Zoroastro podría hacernos avanzar algún día hacia una nueva visión.

III

MOISES

Más a occidente, y remontándonos en el tiempo, nos encontramos con ciertos elementos biográficos en los relatos de la vida de Moisés, el fundador de la religión judía; estas noticias abarcan unos pocos datos históricos y una masa de materiales legendarios. La crítica de las fuentes avanzó mucho en este caso gracias al gran historiador Eduard Meyer, al que siguió el exegeta del Antiguo Testamento e historiador

de las religiones Hugo Gressmann, que, sin embargo, a pesar de sus numerosos análisis de gran finura en algunos lugares, se dejó llevar de su viva imaginación y su brillante talento para combinar datos.

La crítica de las fuentes emprendida por Meyer—ya muy radical—y Gressmann fue llevada a sus últimas consecuencias por Martin Noth, destacado exegeta del Antiguo Testamento y excelente historiador de nuestra propia generación. De todas las noticias contenidas en el Antiguo Testamento, apenas admite como dato histórico algo más que la de *Deuteronomio* 34,5-6 sobre la tumba de Moisés, en la que ve el punto en torno al cual fueron cristalizando todas las tradiciones posteriores. Siguiendo los pasos de Eduard Meyer, se negó a aceptar al Moisés de nuestras fuentes como un personaje realmente histórico.

Sin embargo, no es posible mantener este escepticismo radical, ya que no se funda en métodos del todo coherentes, sino en una hipercrítica que, a su vez, resulta demasiado crédula en cuanto a sus propias observaciones críticas un tanto hipotéticas. Estos reparos no han sido sometidos a la necesaria crítica; el excelente investigador que fue Martin Noth a veces da la impresión de olvidar la máxima cartesiana: *de dubito est dubitandum.*

Noth parte de una observación muy adecuada y absolutamente correcta: resulta sorprendente el hecho de que los grandes profetas (exceptuando a Oseas) apenas mencionen por su nombre o aludan a Moisés, hasta que llegamos a la época de Jeremías y Miqueas.

Por lo que se refiere a los salmos, el hecho es que Moisés es mencionado como mediador entre Dios e Israel en dos pasajes: Salmo 103,7 y 106,23. En ambos salmos hay una clara alusión a las tradiciones del Pentateuco, que, en consecuencia, se presuponen. En los salmos no aparece ninguna tradición independiente acerca de Moisés.

En los libros históricos hallamos cierto número de referencias a Moisés, pero en toda la literatura preexílica, exceptuando los pasajes en que hay influencia deuteronómica, falta la expresión «la Ley de Moisés», que tampoco aparece en la literatura profética o en los salmos. En consecuencia, aparte de la tradición del Pentateuco, en la literatura preexílica no se hallará referencia alguna a Moisés como el gran legislador de Israel. Este hecho precisa una explicación, que no resulta difícil de encontrar: las tradiciones referentes a Moisés fueron difundidas por los levitas entre las tribus del norte. Es sobre todo en el Israel del norte donde encontramos unas tradiciones acerca de Moisés en la literatura preexílica. Como el Deuteronomio tiene su origen en el norte, transmitió estas tradiciones acerca del gran fundador al reino sur, después de la caída de Israel, el reino del norte.

Las noticias del Pentateuco, que Meyer y Noth miran con tanto escepticismo, refieren numerosos datos concretos acerca de Moisés. Sometiendo estas tradiciones a una comprobación crítica, he llegado a las siguientes conclusiones:

Moisés era un levita, pero su nombre es egipcio, un hipocorístico compuesto con el verbo *mśi*, parir, producir. La tradición menciona además otros nombres egipcios entre sus descendientes. Esta circunstancia indica una asociación con Egipto.

En cuanto a Aarón y Mirian, los hermanos de Moisés, es posible establecer con seguridad que si bien Mirian es probablemente un personaje histórico, aunque originalmente en modo alguno hermana de Moisés, Aarón no es otra cosa que el antepasado legendario del sacerdocio posterior, los aaronitas.

Las distintas tradiciones dan noticias divergentes sobre el origen de la esposa de Moisés. Se diría que el único dato cierto es que ya los más antiguos niveles de la tradición relatan que Moisés tenía una esposa extranjera, es decir, no israelita. Igualmente incierto es el nombre de su suegro, si bien la tradición de *Jueces* 4,11, no perteneciente al Pentateuco, comparada con dos pasajes de éste, a saber, *Éxodo* 2,18 y *Números* 10,29, demuestra que su nombre era Jobab ben Reuel, probablemente un quenita. Otra tradición, conservada únicamente en el Pentateuco, como es bien sabido le atribuye el nombre de Jetró, sacerdote de Madián; obviamente, esta última tradición es la que prevaleció. Pero es de notar que ambas tradiciones asocian a Moisés con una región situada al este de la península del Sinaí.

La tradición localiza en esa misma zona el llamamiento de Moisés para la misión de salvar a su pueblo de la esclavitud de Egipto. Resulta difícil determinar si aquella experiencia es histórica o no en sí misma.

En cuanto al éxodo de Egipto, mi análisis del material disponible se ha centrado en *Jueces* 1,20, una tradición ajena al Pentateuco, coincidente con las noticias dadas en *Números* 14,24 y 30. El hecho de que en este pasaje de *Jueces* se mencione a Moisés como jefe de su pueblo parecería vindicar la historicidad de esta posición que se le atribuye. En este caso nada habría que oponer a la tradición unánime del Pentateuco, según la cual Moisés sacó realmente al pueblo de Egipto.

El hecho de que fuera un levita confirma la noticia de que Moisés comunicó la voluntad de Dios en la forma de la *tōrāḥ*. Las *tōrōt* eran comunicadas por los levitas por medio de los urim y tummim, como explícitamente indica *Deuteronomio* 33,8-10. A pesar de que se ha demostrado que los Diez Mandamientos, en su forma actual, no pueden tener su origen en Moisés, puede afirmarse que algunos mandamientos son de inspiración mosaica.

Todo esto, al menos, puede establecerse como verdad histórica subyacente a la figura de Moisés, tal como éste aparece en las fuentes del Pentateuco. El resto no es más que leyenda y poesía épica. Sobre todo el relato de su nacimiento es el resultado de la influencia de la leyenda difundida en el antiguo Próximo Oriente sobre el nacimiento de algunos reyes, principalmente la leyenda del origen de Sargón de Agade, CT XIII, 42s. Sobre Moisés se encuentran otras tradiciones posteriores en Josefo y en la literatura samaritana que acentúan aún

más sus rasgos de héroe legendario y hasta mítico. El elemento milagroso, sin embargo, ocupa ya un lugar importante en los niveles más antiguos de la tradición.

Tenemos, por consiguiente, que las leyendas han cristalizado sobre todo en torno al nacimiento de Moisés, mientras que su muerte no fue objeto de la misma atención. En cuanto a su vocación, resulta difícil determinar hasta qué punto es historia o leyenda. Cuando se le presenta recibiendo la Ley, los correspondientes relatos se atienen al modelo del rey como transmisor de la revelación; así lo ha demostrado la moderna investigación. Las tablas de la Ley corresponden a las míticas tablas del destino de Mesopotamia. Pero, de todas formas, Moisés es una figura histórica.

IV

JESUS

En el caso de Jesús, exegetas e historiadores están en general de acuerdo en que los materiales biográficos de los evangelios contienen numerosos elementos legendarios y míticos y en que, incluso una vez suprimidos éstos, subsiste una gran incertidumbre en cuanto a la cronología y un gran número de acontecimientos aislados de su actividad, tal como no la narran los cuatro evangelios canónicos. Cuanto aparece fuera de la tradición de los evangelios canónicos no puede afirmarse que añada nada a nuestro conocimiento histórico de Jesús.

La misma reconstrucción de los textos más dignos de confianza implica ya numerosos problemas difíciles, por ejemplo, el valor del llamado «texto occidental» y la cuestión de hasta dónde hemos de suponer la existencia de una tradición oral aramea subyacente al actual texto griego, que, en consecuencia, habría de ser corregido a la luz de esta supuesta forma original aramea de la tradición. Este problema, sin embargo, parece afectar más a las palabras que a las obras de Jesús, por lo que aquí podemos pasarlo por alto.

La base de toda crítica de las fuentes tiene que ser el análisis literario de la tradición evangélica de acuerdo con los principios formulados por la llamada historia de las formas, cuyos máximos representantes son Bultmann, Dibelius y K. L. Schmidt. Este método puede ser criticable en cuanto a sus resultados concretos, pero sus principios son perfectamente admisibles.

Ante todo, ha de tenerse en cuenta que el objetivo primario de los evangelios es kerigmático y religioso, no histórico. Pero en cuanto que ofrecen una base histórica para reconstruir la vida de Jesús, los evangelios han de ser sometidos al mismo tipo de crítica de las fuentes que los restantes textos en que se contienen los materiales para la reconstrucción de la vida de una personalidad histórica.

Empecemos por tomar en consideración los elementos míticos y legendarios. Está fuera de toda discusión el hecho de que en los evange-

lios hay elementos de este tipo, como ya subrayó D. F. Strauss. Esos elementos se dan principalmente en relación con el nacimiento y la infancia de Jesús. En otro lugar he analizado la anunciación y he demostrado que sigue el modelo de la realeza sagrada de Israel, y que, en este caso, el mito y el modelo ritual pueden rastrearse más allá de los textos hebreos más antiguos hasta Egipto y Ugarit.

El relato de los tres magos, la estrella y el nacimiento de Jesús, por otra parte, tiene su modelo en el esquema, también mítico-ritual, del nacimiento del Rey Salvador iranio y en su adoración por los magos en el «Monte de la Victoria», como demostré hace algunos años. Especialmente significativo es el hecho de que en el antiguo arte de Armenia existiera una tradición independiente en que aparecían los tres magos ofreciendo como don al recién nacido coronas de oro, no el oro, el incienso y la mirra que se mencionan en la tradición evangélica a causa de su base escriturística en el Antiguo Testamento *(Isaías* 60,6). En todas las representaciones artísticas de origen iranio en que se describe el tributo presentado a un rey, es un rasgo característico la entrega que se le hace de coronas de oro. Así lo demostró hace ya muchos años Cumont, pero como desconocía la tradición artística de Armenia, no pudo llevar más adelante esta línea de investigación. La tradición irania, por consiguiente, ha sido en este caso más fuerte que la base escriturística de la leyenda evangélica. También la estrella tiene su contexto adecuado únicamente en el mito iranio del nacimiento del Rey Salvador, así como el hecho de que el Salvador nazca en una cueva; en algunas variantes antiguas de la leyenda del nacimiento, el establo se concibe en realidad como una cueva. Así lo demuestra la más antigua traducción armenia de los evangelios, que utiliza en *Mateo* 2,9 el término *gom*, cuyo significado es a la vez cueva y establo.

Jesús aparece en la tradición como el nuevo Moisés. Ello hace lógico que en su infancia se vea expuesto a las maquinaciones del rey Herodes. El carácter legendario de esta conjura y la supuesta matanza de todos los niños pequeños de Belén y sus alrededores es tan evidente que no merece la pena dedicar muchas palabras a este tema. Josefo, que consigna todas las perversidades de Herodes, nada nos dice sobre este asunto. Todas las demás fuentes guardan absoluto silencio.

José recibe aviso de un ángel—otro rasgo típico—y lleva consigo a su familia a Egipto. Sobre el nacimiento en Belén, la huida a Egipto, la matanza de los inocentes y el regreso de Egipto se aducen otras tantas citas del Antiguo Testamento, presentándolas como profecías que tienen ahora su cumplimiento. Este tipo de exégesis, en que ciertos pasajes veterotestamentarios son interpretados a la luz de acontecimientos posteriores, ha quedado ampliamente ilustrado en nuestros tiempos gracias a la colección de comentarios sobre el Antiguo Testamento procedentes de Qumrán. Es típico el hecho de que falten por completo las leyendas de la infancia en la tradicion evangélica más antigua que poseemos, la contenida en el Evangelio de Marcos. En consecuencia, estas

leyendas son adiciones de fecha más bien tardía. Los repetidos intentos de salvar la historicidad de estas leyendas o, al menos, una parte de las mismas supone un desconocimiento de los métodos usados en la crítica de las fuentes, aparte de una sorprendente falta de sentido histórico.

En cuanto al relato de las tentaciones, es posible aducir en parte un trasfondo veterotestamentario, como ha demostrado K. H. Rengstorf, que, también aquí, pertenece al ritual regio. Al mismo tiempo, el hecho de una tentación por el poder maligno al comienzo de la actividad pública del fundador nos recuerda las tentaciones sufridas por Buda y Zoroastro. Este relato está marcado por un intenso tono legendario, lo que dificulta la tarea de encontrar en él cierta realidad histórica subyacente.

Hace ya cincuenta años demostró K. L. Schmidt en una obra memorable que el marco cronológico y topográfico de la vida de Jesús, tal como se nos narra en los evangelios, había sido creado artificialmente por sus autores. Sin embargo, Wellhausen había distinguido ya entre hechos y dichos de Jesús, tal como nos han sido transmitidos por la tradición, y adiciones redaccionales de los autores evangélicos a fin de darles forma de relato continuo en pasajes más amplios y completos. Schmidt aplicó esta distinción necesaria de forma muy sistemática, demostrando claramente que casi todas las noticias relativas a lugares y fechas eran adiciones posteriores.

Frente a estas conclusiones sobre la carencia de valor histórico de los relatos evangélicos se ha asegurado que la transmisión de estas narraciones en el cauce de una tradición oral vendría a ser, por parte de los testigos de esta tradición, una garantía de veracidad histórica. Los hechos fueron consignados de esta forma en fecha tan temprana que no quedaría mucho espacio para introducir cambios. Por supuesto, no se pretendía que los elementos claramente míticos y legendarios fueran otra cosa que leyendas y mitos. Esta idea de que la tradición oral merecía confianza fue expresada ya en 1942 por Anton Fridrichsen, pero sólo en lo que afecta a las *palabras* de Jesús. Pero Fridrichsen se apresuraba a indicar que la tradición referente a las palabras y los hechos de Jesús en sus etapas primitivas en modo alguno había sido fijada, sino que se encontraba como flotando y expuesta a alteraciones. Siguiendo a Fridrichsen, que apelaba a la forma en que los discípulos de los profetas y de los grandes rabinos judíos conservaron las palabras de éstos a través de una tradición oral, esta idea fue ulteriormente desarrollada por Riesenfeld, mientras que Gerhardson la llevaba a sus últimas consecuencias. Este otro investigador, apoyándose en la cuidadosa transmisión oral de las tradiciones de las escuelas jurídicas judías, defendió la veracidad esencial de la tradición evangélica, que, según él, se transmitió exclusivamente en forma oral y fue puesta por escrito en la obra de los autores evangélicos. La transmisión oral vendría a ser el respaldo que garantiza la tradición evangélica.

Esta postura, aparte de demostrar una notable falta de espíritu crítico, ha sido criticada por mí mismo y por otros investigadores sobre la base de que aquí no es aplicable la analogía de los discípulos de los maestros judíos, exceptuando quizá aquellos casos en que la *halākāh* de Jesús ha sido transmitida oralmente, lo que habría servido para preservarla cuidadosamente.

En lo que concierne a las narraciones, el recurso a la confianza que merece la transmisión oral se presta a graves confusiones, como se ha demostrado repetidas veces. Además, una comparación entre los Evangelios Sinópticos demuestra irrefutablemente que las tradiciones referentes a Jesús se han desarrollado y han evolucionado cada vez más en el sentido de la leyenda y el mito.

Entre las secciones de la narración evangélica más difíciles de analizar se encuentra el relato de la pasión, muerte y resurrección de Jesús. Ya Strauss ironizaba a propósito de los esfuerzos que hacían los exegetas de su tiempo por «armonizar» las afirmaciones opuestas de los cuatro evangelistas cuando llegamos a estos acontecimientos de la vida de Jesús, que realmente constituyen la culminación de los evangelios, hasta el punto de que éstos han sido caracterizados como relatos de la pasión con unas extensas introducciones. La diferencia del método seguido por los exegetas «armonizadores» y los historiadores analíticos puede muy bien ilustrarse trayendo a colación dos obras muy conocidas, referentes ambas al proceso de Jesús, la de Blinzler y la de Winter. La primera es un esfuerzo muy hábil por armonizar los relatos tal como aparecen en los evangelios, mientras que el libro de Winter ofrece un análisis verdaderamente histórico de las afirmaciones divergentes, tratando de reconstruir el acontecimiento histórico tal como realmente sucedió.

Igualmente discutidas, pero realmente no tan difíciles de analizar, son las narraciones de la resurrección. En este punto, el trabajo realizado por Lyder desde el punto de vista de la historia de las formas ha de completarse mediante una valoración de las distintas tradiciones desde una perspectiva histórica. Una buena investigación de este género es la obrita bien conocida que ha compuesto Campenhausen.

A partir de las investigaciones ya realizadas parece que se pueden establecer ciertos hechos. 1) La tradición más antigua está representada por Pablo en 1 Cor 15. 2) Esta tradición sólo habla de apariciones. 3) Las apariciones que refiere Pablo fueron contempladas: *a)* por un apóstol (Pedro o Santiago); *b)* o por un grupo de apóstoles (discípulos). 4) En consecuencia, la tradición parece fluctuar acerca de quién contempló primero una aparición de Jesús, Pedro o Santiago (y hemos de suponer que este hecho refleja una rivalidad entre ellos acerca de a quién correspondía el primer lugar en la comunidad de Jerusalén). 5) Pablo nada dice acerca de un sepulcro vacío. 6) Por ello hemos de preguntarnos si esta tradición se desarrolló entonces o no. 7) Marcos, el más antiguo de los evangelios, tiene únicamente la tradición de la

tumba vacía, pero no habla de apariciones. Por otra parte, encontramos en este evangelio el aviso del ángel para que marchen a Galilea, donde Jesús se manifestará a sus discípulos (16,1-8; los vv. 9-20 se han reconocido como una adición posterior). 8) Las apariciones consignadas por la tradición más antigua tuvieron lugar en Galilea. 9) Una tradición más reciente hablaba de apariciones en Jerusalén y sus alrededores. 10) Merece subrayarse especialmente el hecho de que la tradición más antigua afirma que las mujeres, atemorizadas, nada dijeron de la tumba vacía ni de la advertencia del ángel. Sin embargo, la tradición más reciente afirma que *hablaron* de ello a los apóstoles. 11) Se dan distintos nombres a los testigos femeninos; su preocupación por ungir un cuerpo que ya había sido envuelto en lienzos y depositado en una tumba resulta más bien extraña, como observó Wellhausen. 12) Si la tumba vacía era prueba de la resurrección, como afirma la tradición de Marcos, ¿por qué dejó de mencionar Pablo este dato, aludiendo únicamente a las apariciones? Por otra parte, nada mítico o legendario hay en el motivo de la tumba vacía *per se*.

Es de suponer que en la situación actual no nos queda posibilidad alguna de avanzar más. No es factible determinar lo que realmente ocurrió, pero en este caso, como sucede en otros muchos, podemos determinar al menos lo que *no* ocurrió. La investigación histórica no puede tomar en cuenta nada que vaya en contra de las analogías de la experiencia humana. Por esta razón, el elemento milagroso dominante no plantea muchas dificultades. Algunos milagros poseen indudablemente un trasfondo real en virtud de las capacidades psíquicas de Jesús para curar, como en el caso de otras personalidades carismáticas.

Podemos poner fin a este apartado subrayando un problema al que ya hemos aludido al hablar de las leyendas en torno al nacimiento. También en los relatos de la pasión tropezamos con alusiones a pasajes veterotestamentarios. En su conjunto, la actividad de Jesús se considera como corresponde a un retoño de la estirpe regia de David. Toda la vida de Jesús se describe con palabras que aluden a las sentencias del Antiguo Testamento sobre el futuro reinado de la dinastía davídica. Todo está calculado para demostrar que Jesús es el Mesías prometido, el rey davídico, ya que en su vida todo concuerda con las profecías del Antiguo Testamento. Ello hace evidente que la investigación histórica se halla enfrentada con unos problemas terriblemente difíciles. ¿Qué sucedió realmente? ¿Qué hay de leyenda y mito en los relatos evangélicos? ¿Qué hay de historia en ellos?

Anton Fridrichsen ha observado con razón que un historiador ordinario que se dedique a la historia política general y que en un determinado momento emprenda el estudio de los evangelios llegará en la mayoría de los casos a la conclusión de que en ellos encontramos una realidad histórica transcrita con los colores del mito y la leyenda. No estamos en posición de determinar cómo se desarrolló la breve actuación pública de Jesús, exceptuando lo concerniente al medio en que tuvo

lugar, sus rasgos generales y ciertos datos aislados. Es de suponer que esta conclusión es hoy tan válida como en 1942, cuando Fridrichsen escribió su opúsculo sobre el valor histórico de los evangelios.

V

MANI

En el caso de Mani, el fundador del maniqueísmo, existió con seguridad una obra biográfica que relataba su vida. Esta *vita* terminó por difundirse en toda su comunidad, siendo vertida a numerosos idiomas. Sin embargo, esta biografía se ha perdido, conservándose algunos fragmentos dispersos en diferentes contextos. Estas tradiciones fragmentarias no nos hacen posible reconstruir todo el curso de la vida de Mani, pero nos indican claramente cuáles eran los puntos esenciales de su vida en el sentir de su comunidad: su nacimiento, vocación y comienzo de su actividad pública, el final de su vida y su muerte en prisión como mártir. Para reconstruir su vida disponemos ante todo de la tradición arábiga, conservada en el Fihrist, los tres fragmentos de Turfan en idioma iranio medio, así como varios pasajes cópticos en las llamadas «Homilías» y «Cephalaia».

Esta «Vida de Mani» parece haberse caracterizado por un elemento fuertemente legendario, lo que en modo alguno debe extrañarnos. La biografía de Mani podría clasificarse en la categoría hagiográfica con la que nos encontramos por primera vez en la época de la civilización helenística, de donde luego la tomarían los cristianos y los maniqueos por igual. La *vita* maniquea de Mani, el fundador, presenta los rasgos literarios característicos de las biografías helenísticas y cristianas de personalidades que responden al mismo tipo que Mani. Encontramos en ella «idéntica mezcla de relatos autobiográficos y de testigos presenciales, la misma insistencia en las circunstancias maravillosas del nacimiento y una muerte edificante, decididamente milagrosa», como yo mismo afirmé en otro lugar. También hallamos «idénticas descripciones de viajes misioneros a tierras lejanas, los mismos encuentros con poderosos gobernantes, las mismas noticias de portentos, los mismos discursos piadosos, la misma aglomeración deshilvanada de diversos episodios, las llamadas *praxeis*» (Widengren).

Sometida a la crítica de las fuentes, la biografía de Mani muestra, como era de esperar, la bien conocida predilección por los elementos míticos y milagrosos, como las demás biografías legendarias. Se describen con los colores de la leyenda piadosa principalmente el nacimiento de Mani, su vocación y primera actividad pública en su tierra natal del Irán, y su muerte.

Por otra parte, disponemos de algunos textos, en forma de noticias autobiográficas o de testigos presenciales, caracterizadas por un estilo muy sobrio y exacto, sin concesiones a lo mítico o legendario. En consecuencia, parece que resultaría relativamente fácil señalar los datos

históricos biográficos en que hemos de apoyarnos para escribir la vida de Mani. Aun cuando hayamos de desechar mucho material legendario, nos queda todavía lo suficiente para reconstruir la vida de Mani, al menos en sus líneas generales, con mucho más detalle que en el caso de Buda, Zoroastro, Moisés y Jesús. Esta tarea ha sido realizada por H. Ch. Puech y por mí mismo en nuestros libros sobre Mani y el maniqueísmo.

VI

MAHOMA

Entre los fundadores de una gran religión, Mahoma es aquel cuya vida conocemos con más detalle. Contamos, por una parte, con el Corán, con todas sus alusiones a los acontecimientos dicisivos de su vida, y por otra, con una colección de tradiciones contenidas en distintas fuentes: *sirah*, o biografía del Profeta; *hadit*, o tradiciones, y *tafsir*, o comentarios exegéticos sobre el Corán. En estos dos tipos de fuentes se encuentra el verdadero material histórico. A ellas podemos añadir como tercera categoría todos los escritos de carácter popular en que se describen acontecimientos especiales de la vida del profeta, tales como su nacimiento o su ascensión a los cielos. A estas tres clases de fuentes acudiremos para reconstruir la biografía de Mahoma, a fin de esclarecer el problema de lo que es historia o leyenda en la biografía del Apóstol de Dios.

Los historiadores del Islam están generalmente de acuerdo en que el Corán es la única fuente de confianza en todos los aspectos por el que se refiere a la vida de Mahoma. Ya hace tiempo que Tor Andrae demostró que, por ejemplo, las narraciones acerca de la vocación de Mahoma han de ser analizadas y criticadas a la luz de lo que el Corán, sura 53, 6-10, nos dice. En este caso, la tradición ha mezclado el verdadero acontecimiento histórico con una descripción legendaria, adaptada a lo que la exegesis más antigua juzgó que *hubo de ser* la experiencia del Profeta cuando fue llamado a ser el Apóstol de Dios. Los exegetas imaginaron que la vocación de Mahoma tuvo que realizarse del mismo modo que la de un *kāhin* a su profesión. Por ello se inventó un hadit en que se describía la ingrata experiencia de Mahoma en la caverna en que el ángel le dio el mandato: «Recita», *iqra'*. De esta forma pensaron que la sura 96,1-4 había introducido un Qur'an, «Recitación»: *iqra' bismi rabbika*, que correspondía a la exhortación de Gabriel: *iqra'*. La sura 96, según la *sirah* compuesta por Ibn Hisam siguiendo la antigua biografía escrita por Ibn Ishaq, era, por tanto, la primera revelación comunicada a Mahoma.

En este caso, un cuidadoso análisis de las tradiciones unido a una comparación con las sentencias del Corán hizo posible a Tor Andrae demostrar que la experiencia de Mahoma cuando recibió su vocación consistió realmente en que contempló un ser celeste, «en el horizonte superior», que descendía hacia él.

En cuanto al nacimiento y la infancia del Profeta, es muy poco lo que nos dice el Corán; realmente, nada acerca de las circunstancias de su nacimiento. La leyenda sobre el Profeta, sin embargo, ha revestido este acontecimiento con una envoltura de rasgos míticos. Se vieron especiales fenómenos luminosos. Cuando lo hubo dado a luz su madre Aminah brotó de su cuerpo una luz que iluminó los castillos de Siria (Ibn Sa'ad I, 1.63). El investigador francés Basset se refería a un fenómeno similar que se encuentra en la leyenda de Buda, en la Vida de Apolonio de Tyana y en el *Evangelium Infantiae;* a estas referencias añadió Tor Andrae muy oportunamente otra a la leyenda de Zoroastro (Denkart VII, II.3). Cuando escribió su brillante tesis, *Die Person Muhammeds in Lehre und Glauben seiner Gemeinde* (1917), no tenía conocimiento de la estructura literaria de la leyenda de Zarathustra en el Denkart. Ignoraba, sobre todo, que el texto pahlevi del Denkart estaba basado en fuentes avésticas (cf. parte II, *supra).* En nuestros días ya no se podría admitir—como realmente hizo Tor Andrae—que una parte de las tradiciones del Denkart había sufrido la influencia de las concepciones islámicas en vez de viceversa.

No es necesario poner de relieve todos los restantes rasgos legendarios de la vida de Mahoma que aparecen en las fuentes distintas del Corán. Están enumeradas en el famoso libro de Tor Andrae al que acabamos de referirnos. En vez de ello, fijaremos nuestra atención en la famosa descripción del llamado «viaje nocturno» de Mahoma a Jerusalén, al que se alude en la sura 17,1. En realidad, este versículo nos da únicamente una brevísima alusión a este enigmático acontecimiento, diciendo tan sólo:

> «Gloria a él, que llevó a su siervo de noche
> desde la santa mezquita a la mezquita más lejana,
> cuyos recintos nosotros hemos bendecido,
> para mostrarle algunos de nuestros signos.
> El es el que todo lo oye, el que todo lo ve».

Si bien queda cierta incertidumbre en cuanto al significado exacto de la expresión *al-masgid al-'aqsā,* entre los exegetas e intérpretes de la tradición es opinión unánime que su significado consiste en que el Apóstol de Dios emprendió un viaje a Jerusalén, y que desde allí tuvo lugar una ascensión, *mi'rāg,* a los cielos. En otro lugar he dedicado un análisis exhaustivo a la leyenda del *mir'āg,* por lo cual ahora me limitaré a señalar—como ya hice en el Congreso de Amsterdam de 1950—que en este caso el mito ha vencido a la historia. El mismo Mahoma *no* pretendió haber recibido toda la revelación, el Corán, en su ascensión. No descendió del cielo trayendo consigo el Libro Santo, como debiera haber ocurrido conforme al modelo ritual y mítico del antiguo Próximo Oriente. Así, el mismo Mahoma negó enérgicamente haberse atenido a este modelo, y ello le causó ataques por parte de sus adversarios de La Meca. Pero en el *Liber Scalae* del siglo XIII (que ha llegado a nosotros únicamente en una traducción al castellano, latín y francés ordenada

por Alfonso X el Sabio; cf. J. Muñoz Sendino, *La Escala de Mahoma* [Madrid 1949]) se presenta a Mahoma relatando cómo realmente recibió el Corán en los cielos de manos del mismo Alá. Y ello en contra de las claras palabras del Corán en la sura 17,95. Todo esto ha sido desarrollado con cierta amplitud en mi monografía *Muhammad, the Apostle of God, and his Ascension.*

En los casos que hemos mencionado y en otros semejantes, la tarea de expurgar los rasgos legendarios y míticos de la biografía de Mahoma no supondrá dificultad alguna para los historiadores.

La situación se complica aún más cuando tratamos de analizar aquellas partes de la *sirah* que no producen de inmediato la impresión de estar influidas por la leyenda, pero en las que una crítica de las fuentes tajante no admitiría una verdadera realidad histórica en los detalles biográficos. La actitud más radical en este sentido fue adoptada por Henry Lammens, del que, sin embargo, no puede decirse que haya estado completamente libre de prejuicios. Trató de demostrar por todos los medios que Mahoma y sus amigos íntimos, tales como Abu Bakr y Omar, no pertenecían a las clases superiores de la sociedad mequí, sino a sus niveles más pobres, cosa absolutamente contraria a lo que nos dice la tradición. También sostiene que Mahoma no tuvo ningún hijo, quitando cualquier importancia en este sentido a su qunyah Abu Qasim, y que su hija Fátima, debido a su deformidad, hubo de ser entregada al «gordo» Alí, personaje sin relieve alguno, etc. En una palabra, todas las afirmaciones desfavorables que se hayan podido hacer sobre Mahoma, su familia, sus amigos, son aceptadas como verdad histórica. En cuanto a los rasgos positivos, se afirma que son el resultado de una propaganda deliberada.

En realidad, como ha demostrado Becker, Lammens ha trazado este cuadro «histórico» de Mahoma y su círculo íntimo utilizando tradiciones que se caracterizan por lo tendenciosas. Este es, afirma Becker, el mismo método que siguen los historiadores islámicos, con la diferencia de que éstos se esfuerzan por trazarnos una imagen ideal del Apóstol de Dios, mientras que Lammens parece complacerse especialmente en presentar a Mahoma tan indigno como le es posible.

Lammens no ve en la *sirah* otra cosa que el producto del *tafsir* y del *hadit*, postura que es generalmente aceptada entre los investigadores occidentales. Todo el problema, por consiguiente, se centra en el valor histórico del *hadit* y del *tafsir*. Becker ha subrayado acertadamente que en el *tafsir* hemos de distinguir dos partes: 1) aquellas en que es posible discernir una tendencia dogmática. Estas carecen de todo valor histórico; 2) aquellas otras que tienen carácter puramente exegético. En ellas se revela el hecho de que existía una tradición histórica, por ejemplo, acerca de las batallas de Badr, Uhud, etc., y que son un paralelo verbal del Corán (aunque mucho más circunstanciado). Esta tradición está generalmente libre de rasgos tendenciosos, y por ello posee cierto valor histórico, aunque ha de analizarse a la luz de los datos

adquiridos. Desearía añadir que también en este tipo de tradición puede darse cierta tendencia a favor o en contra de Alí y su familia. Ya hemos visto que Lammens, por ejemplo, utilizó casi exclusivamente las tradiciones contrarias a Alí.

En el caso del *hadit*, la situación viene a ser la misma. Goldziher ha demostrado en su magistral análisis de la literatura *hadit* que en su mayor parte está compuesta simplemente de tradiciones libremente inventadas. Pero también poseemos tradiciones muy antiguas que *podrían* contener hechos históricos. Becker se muestra más bien pesimista acerca de los criterios objetivos que podríamos utilizar para entresacar esta tradición auténtica. «Para diferenciarlos se precisa sólo de instinto histórico, por lo que únicamente se llegará a resultados subjetivos». Por mi parte, soy algo más optimista. El gran Noeldeke, que también criticó la postura de Lammens, señaló que, aparte del Corán, contamos con algunos documentos auténticos enquistados en la masa de las tradiciones, como demostró Wellhausen en el análisis que de ellos hizo, por ejemplo, en el caso de la carta de Mahoma a las distintas tribus y en el de la llamada «Constitución de Medina». Partiendo del Corán y de esos documentos, podemos reconstruir una imagen de la vida de Mahoma en sus rasgos principales. Los materiales contenidos en el *tafsir* y en la *sirah* sirven para completar muchos detalles históricos, en aquellos casos, por supuesto, en que no se advierten rasgos tendenciosos.

Un investigador crítico como Régis Blachère en su libro *Le probleme de Mahomet* (1952), aunque en principio acepte el hecho de que el Corán es la única fuente que merece confianza en relación con Mahoma —prescindiendo de los documentos auténticos, que también Blachère acepta como tales—, a la hora de escribir la vida de Mahoma relata los conocidos episodios contenidos en la *sirah*. Se diría, por consiguiente, que entre los investigadores se da una *communis opinio* acerca de los hechos históricos contenidos en la tradición.

Seré breve en relación con los relatos populares. A la vez que narran hechos históricos bien establecidos, su interés se dirige principalmente al elemento milagroso, sobre todo en relación con el *mi'rāg* del Profeta, y cultivan los rasgos legendarios y míticos. Esto hace que en su mayor parte carezcan de todo valor histórico, pero al menos dan testimonio de la inmensa influencia histórica ejercida por Mahoma.

Noeldeke ha observado con razón que poseemos infinitamente más noticias históricas acerca de Mahoma que en relación con Jesús, por no hablar de Buda o Zoroastro. A estos nombres pudo añadir también el de Moisés, como antes he tratado de demostrar. Mani y Mahoma son los fundadores sobre los que más noticias fidedignas poseemos, pero ello es cierto sobre todo en relación con Mahoma.

VII

RESUMEN

La atmósfera del círculo de los discípulos congregados en torno al fundador es carismática en sumo grado; ello explica que las narraciones sobre sus obras y sus palabras estén llenas de elementos legendarios y míticos. Ya hemos visto cómo los relatos de los momentos decisivos de su vida, sobre todo el nacimiento y la vocación, se prestan a elevar al fundador por encima de la esfera humana. Como mediador entre Dios y los hombres, ocupa una posición intermedia. En algunos casos, su muerte señala no sólo el término de una actividad humana, sino también su retorno al mundo celeste, del que descendió a la tierra en el momento de nacer.

Ya hemos tenido ocasión de subrayar que el elemento milagroso juega un cometido importante durante toda su vida terrena. Los milagros son la prueba de su legitimidad como transmisor de la revelación; esta idea destaca claramente en la vida de algunos fundadores, como Jesús, Mani y Mahoma, quienes, sin embargo, rehusaban hacer los milagros que de ellos se esperaban.

Todas estas circunstancias obligan a someter las fuentes de la biografía de todos los fundadores a una revisión crítica exhaustiva. En la mayor parte de los casos—siendo las excepciones Mani y Mahoma—no es posible reconstruir otra cosa que un escueto esquema de los datos biográficos.

Las observaciones acerca de la crítica de las fuentes que hemos hecho en el caso de cada fundador pueden extenderse con cierto provecho a otras personalidades religiosas descollantes en cuya vida predomine el elemento «carismático»; por ejemplo: el jefe profético en Israel, el gran rabino en el judaísmo, el *théios anér* en la religión helenística, el gran asceta en el primitivo cristianismo, el místico destacado y dirigente de fraternidades en el Islam, etc. En todos estos casos es urgente la tarea crítica en relación con las fuentes biográficas, tarea que no siempre ha sido plenamente realizada en nuestros días, como nuestro breve análisis ha demostrado.

BIBLIOGRAFIA SELECTA

Introducción general

E. Bernheim, *Lehrbuch der historischen Methode* (⁶1914).
P. Kirn, *Einführung in die Geschichtswissenschaft* (Berlín ²1952).
G. Landberg, *Historia* (Estocolmo 1954).
R. Torstendahl, *Historia som vetenskap* (Estocolmo 1966).
M. Smith, *Historical Method in the Study of Religion*, en *On Method in the History of Religions:* «History and Theory» (1968).

Buda

A. Bareau, *Der indische Buddhismus*, en *Die Religionen Indiens* III (Stuttgart 1964).
H. Kern, *Der Buddhismus und seine Geschichte in Indien* 1-2 (Leipzig 1882-84).
E. Lamotte, *Histoire du bouddhisme indien* (Lovaina 1958).
H. Oldenberg, *Buddha, sein Leben, seine Lehre, seine Gemeinde* (Stuttgart ¹³1959).
R. Pischel, *Leben und Lehre des Buddha* (Leipzig ⁴1926).
E. Senart, *Essai sur la légende du Bouddha* (París ²1882).
E. J. Thomas, *The Life of Buddha as Legend and History* (Londres 1931).

Zoroastro

A. V. W. Jackson, *Zoroaster, the Prophet of Ancient Iran* (Nueva York 1899).
M. Molé, *Le légende de Zoroastre selon les textes pahlevis* (París 1967).
H. H. Nyberg, *Manual of Pahlevi* I (Wiesbaden 1964) 36-61.
— *Zarathustrabiographien i Denkart:* «Religion och Bible» 14 (1955) 3-19.
C. Salemann, *Manichaeische Studien* I (San Petersburgo 1908).
N. Soederblom, recensión de la obra de Jackson, *Zoroaster, the Prophet of Ancient Iran:* «Revue de l'histoire des religions» 40 (1899) 427-37.
G. Widengren, *Stand und Aufgaben der iranischen Religionsgeschichte* (Leiden 1955). Reimpresión de «Numen» 1-2 (1954-55).
— *Die Religionen Irans* (Stuttgart 1965).

Moisés

H. Gressmann, *Moses und seine Zeit. Ein Kommentar zu den Mosesagen* (Gotinga 1913).
E. Meyer, *Die Israeliten und ihre Nachbarstämme* (La Haya 1906).
E. Nielsen, *Die Zehn Gebote* (Copenhague 1965).
M. Noth, *Geschichte Israels* (Gotinga ³1956).
R. de Vaux, *Histoire Ancienne d'Israël* (París 1971) 305-440; trad. española: *Historia Antigua de Israel* (Ediciones Cristiandad, Madrd 1973).
J. Pedersen, *Israel* III-IV (Copenhague-Londres 1940).
G. Widengren, *What do we know about Moses?* (Hom. G. H. Davies, 1969).

Jesús

J. Blank, *Jesús de Nazaret. Historia y mensaje* (Ed. Cristiandad, Madrid 1973).
J. Blinzler, *Der Prozess Jesu* (Ratisbona ³1960).
L. Brun, *Die Auferstehung Christi in der urchristlichen Überlieferung* (Oslo 1925).

R. Bultmann, *Geschichte der synoptischen Tradition* (Gotinga ^{4}1958).
H. v. Campenhausen, *Der Ablauf der Osterereignisse und das leere Grab* (Heidelberg ^{2}1958).
M. Dibelius, *Formgeschichte des Evangeliums* (Tubinga ^{2}1933).
A. Fridrichsen, *Vara evangeliers historiska värde* (Estocolmo 1942).
B. Gerhardsson, *Memory and Manuscript* (Upsala 1961).
K. H. Rengstorf, *Nachwirkungen einer Formel aus dem altorientalischen Königsritual*, en *Atti dell'VIII congresso internazionale di storia delle religioni Florence* 1956, 260s.
K. L. Schmidt, *Der Rahmen der Geschichte Jesu* (Berlín 1919).
K. Schubert, *El Jesús histórico y el Cristo de la fe.* 2 tomos (Ed. Cristiandad, Madrid 1973).
D. Fr. Strauss, *Das Leben Jesu kritisch bearbeitet* 1-2 (Tubinga ^{4}1840).
J. Wellhausen, *Das Evangelium Marci* (Berlín ^{2}1909).
— *Das Evangelium Matthaei* (Berlín ^{2}1914).
— *Das Evangelium Lucae* (Berlín 1904).
G. Widengren, *Kungar, profeter, harlekiner* (Estocolmo 1961).
— *Tradition and Literature in Early Judaism and in the Early Church* (Leiden 1963). Reimpresión de «Numen» 10 (1963).
P. Winter, *On the Trial of Jesus* (Berlín 1961).

Mani

O. Klima, *Manis Zeit und Leben* (Praga 1962).
H. Ch. Puech, *Le manichéisme. Son fondateur-sa doctrine* (París 1949).
G. Widengren, *Mani and Manichaeism* (Londres 1965).

Mahoma

T. Andrae, *Die Legenden von der Berufung Muhammeds:* «Le monde oriental» 6 (1912) 5-18.
C. H. Becker, *Principielles zu Lammens' Sirastudien:* «Der Islam» 4 (1913) 263-69.
R. Blachère, *Le problème de Mahomet* (París 1952).
A. Guillaume, *New Light on the Life of Muhammad* (Manchester, «Journal of Semitic Studies, monogr. núm. 1, sin fecha).
H. Lammens, *Qoran et Tradition, comment fut composée la vie de Mahomet:* «Recherches de science religieuse» 1 (1910).
— *Fatima et les Filles de Mahomet* (Roma 1912).
Th. Nöldeke, *Die Tradition über das Leben Muhammeds:* «Der Islam» 5 (1914) 160-70.
W. M. Watt, *Muhammad at Mecca* (Oxford 1953).
— *Muhammad at Medina* (Oxford 1956).
G. Widengren, *The Myth and Ritual Pattern in Ancient Civilization*, en *Proceedings of the 7th Congress for the History of Religions* (Amsterdam 1951) 102-5.
— *Muhammad, the Apostle of God, and His Ascension* (Upsala 1955).

E. O. JAMES

Oxford, Inglaterra

RELIGION PREHISTORICA

I. ESENCIA DE LA RELIGION PREHISTORICA

Hoy está claro, a la luz de los datos adquiridos, que la religión, en el sentido más amplio del término, y en una u otra forma, es con toda probabilidad tan antigua como la humanidad misma. Más aún, muchas de las creencias y prácticas de las religiones superiores antiguas o modernas hunden sus raíces en unos prototipos prehistóricos que se remontan hasta el Paleolítico. Esta fase paleolítica inicial tiene, por consiguiente, su propio lugar en un manual de historia de las religiones pasadas y presentes del mundo. La dificultad con que ha de enfrentarse esta investigación consiste en que los datos disponibles se reducen casi por completo a ciertos materiales que han escapado a los estragos del tiempo y a otros agentes destructivos al quedar plasmados en determinadas formas materiales concretas, como las tumbas, los santuarios y lugares sagrados, los objetos del culto, esculturas, bajorrelieves, grabados y pinturas. Es cierto que el estudio antropológico de las creencias y prácticas de las poblaciones primitivas que han sobrevivido hasta nuestros días en las zonas marginales de la civilización ofrece unas claves útiles que pueden servir de orientación a los arqueólogos. Pero, como adelante expondremos, estos elementos han de utilizarse con cautela, a fin de no caer en conjeturas inverificables e inadmisibles acerca de los orígenes, tan frecuentes a finales del pasado siglo.

Por lo que se refiere al hombre primitivo, las tres situaciones más impresionantes con que se enfrentaba eran el nacimiento y la propagación, la subsistencia y la muerte. De hecho, estos han sido los acontecimientos y experiencias fundamentales que se han dado en la estructura de la sociedad primitiva en todos los tiempos, creando una tensión que obligaba a buscar los medios para aliviarla. Durante el Paleolítico, cuando la vida dependía en gran parte de los azares de la caza, de la recolección de raíces y frutos silvestres, de la pesca, del capricho de las estaciones y de tantas otras circunstancias que escapaban al dominio de la capacidad humana, la tensión emocional y la angustia eran algo endémico. A fin de sublimar estas situaciones hubo que recurrir a una técnica ritual, que se desarrolló para hacer frente a estas exigencias y para mantener el equilibrio en una organización social y religiosa en expansión.

Antes de que se produjese el paso de la recolección a la producción de alimentos, parece que se fijó la atención principalmente en la caza, como fuente más importante del abastecimiento de vituallas, así como en los fenómenos de la nutrición y la propagación de las especies. Como afirmó J. G. Frazer, «vivir y comunicar la vida, tomar el alimento y engendrar hijos, tales eran las necesidades primarias del hombre en el pasado, y lo seguirán siendo en el futuro mientras dure el mundo. Podrán añadirse otras cosas para enriquecer y embellecer la vida humana, pero a menos que estas necesidades estén cubiertas, la vida humana dejará de existir». En consecuencia, las instituciones religiosas cristalizaron en torno a una adecuada provisión de alimentos y a los hijos. Estas realidades, junto con el proceso de la transmisión de la vida hasta desembocar en la muerte, parecen haber sido los principales centros del interés y la preocupación emocionales.

II. EVOLUCION HISTORICA

Acerca de cuándo, dónde y cómo apareció exactamente la religión sólo podemos hacer conjeturas. Sin embargo, las cuevas situadas en la colina del Hueso de Dragón, cerca de Pekín, en depósitos del Pleistoceno, fechadas según los cálculos del Profesor Zeuner «aproximadamente hace 500.000 años, nos han revelado indicios inequívocos de que ya entonces se daba una idea de que la vida se prolonga más allá de la muerte. Por lo que respecta a Europa occidental, sabemos que el enterramiento ritual se practicaba quizá hace 200.000 años, a mediados del Paleolítico, como, por ejemplo, en Le Moustier y La Ferrasie, en Dordoña, y en La Chapelle-aux-Saints, en el departamento de Corrèze en Francia. Pero hasta el Paleolítico superior, con la aparición del *homo sapiens*, que Zeuner calcula hace 70.000 años, no se intentó vivificar de nuevo el cuerpo mediante agentes vitalizadores como el ocre rojo, según nos han revelado los enterramientos de las cuevas de Grimaldi en la Riviera italiana, la cueva de Paviland en Gales del Sur y la estación típica de Cro-Magnon en Les Eyzies en Dordoña. Fue durante el Paleolítico superior, desde el período aurignaciense-gravetiense hasta el magdaleniense, que terminó entre el 20.000 y el 10.000 a.C., cuando se estableció firmemente el culto de la fecundidad y de la caza, cuyo objetivo era dominar la propagación de las especies y la provisión de alimentos, aparte del culto de los muertos y los ritos funerarios.

Los profundos cambios en las condiciones climatológicas y ambientales que tuvieron lugar en la Europa del norte cuando los hielos se retiraron a finales del cuarto período glacial, tuvieron unas repercusiones culturales en la época de transición entre el Paleolítico y el Neolítico, llamada Mesolítico. La caza y la recolección eran aún el medio de subsistencia, con el complemento de la pesca donde ésta era posible. Pero éste fue un período de adaptación al ambiente posglacial con sus fases sucesivas boreal y atlántica entre 6000 y 2000 a.C., caracterizado por

los cambios físicos del paisaje, de la fauna y de la flora. Todo ello tuvo sus correspondientes repercusiones en las industrias líticas, que se hicieron microlíticas, con utensilios heterogéneos, y con toda probabilidad también en la situación religiosa. De ello, sin embargo, son muy escasos los datos disponibles. Se siguió enterrando a los muertos en cavernas, cubiertos de ocre rojo, durante la fase aziliense; en diversos lugares aparecen unos enigmáticos guijarros redondos pintados de ocre rojo y otros con dibujos convencionales, probablemente como últimas reliquias del arte paleolítico. Si tienen o no un significado mágico-religioso es cosa que únicamente puede ser objeto de conjeturas, ya que representan la etapa final de una degradación simbólica y artística. Ni siquiera la cultura maglemosiense de los pescadores y habitantes de los bosques del Báltico occidental, más desarrollada, con sus producciones artísticas de mayor calidad, tiene prácticamente nada que aportar a este interludio estéril por lo que se refiere al desarrollo de la religión prehistórica. Lo mismo puede decirse de los concheros de Esterbole en la costa danesa a finales del período mesolítico.

Muy distinto fue el curso de los acontecimientos después de la transición entre la época de recolección y la de producción de alimentos durante el quinto milenio en el Creciente Fértil que se extiende desde el Valle del Nilo hacia el este por Palestina, Siria y las mesetas del Irán hasta alcanzar los valles del Tigris y el Eufrates. El descubrimiento de la agricultura y la ganadería en esta zona del antiguo Próximo Oriente, así como su difusión por la mayor parte del mundo durante los milenios siguientes, introdujo profundos cambios en el desarrollo de la civilización y en la historia de la religión. El dominio ritual de la fecundidad y de la provisión de alimentos se centró ahora en el cultivo de las cosechas, en la sucesión de las estaciones y en la cría de los ganados y rebaños, perdiendo interés las precarias condiciones de la caza y de la recolección de plantas silvestres comestibles. Para hacer frente a las necesidades de esta nueva economía, surgieron las creencias religiosas, las instituciones y las estructuras sociales adaptadas a los imperativos de la forma de vida agrícola y ganadera. Esta nueva situación se prolongó durante unos cinco mil años en una extensa área, hasta el momento en que, con diferentes intervalos y fechas, el cobre y el bronce pasaron a ser de uso general, siendo reemplazado el Neolítico por el Calcolítico y la Edad del Bronce durante los siguientes dos mil años. Después, el hierro se fue introduciendo esporádicamente en distintos momentos y lugares a causa de los movimientos invasores de ciertos pueblos que se extendieron principalmente por Asia, el Mediterráneo y Europa.

A lo largo de toda esta serie de cambios culturales, la religión prehistórica siguió su marcha. La etapa primitiva fue con mucho la más prolongada, abarcando desde la aparición del hombre hace medio millón de años hasta la aurora de la civilización en el Próximo Oriente durante el quinto milenio, llegando finalmente a la Europa del norte el segundo milenio a.C. Resulta, sin embargo, difícil establecer y delimitar una

secuencia cronológica por lo que se refiere a la transición entre la etapa recolectora y la productora de alimentos, así como a sus respectivas economías, creencias y prácticas, ya que éstas no fueron en modo alguno uniformemente adoptadas. De manera semejante, el uso de los metales estaba firmemente establecido en el Próximo Oriente al menos dos mil años antes de que fuera conocido en el norte de Europa y otras zonas muy alejadas del centro de la civilización prehistórica. Esto mismo puede decirse del desarrollo de la religión que coincidió con el irregular avance de la cultura posneolítica.

III. CONCEPTO DE LA DIVINIDAD

Por lo que se refiere a la religión prehistórica, el rasgo peculiar más llamativo de su fe y sus prácticas consiste en el concepto y culto de la divinidad. Antes de la transición neolítica, como hemos visto, la conciencia religiosa se proyectaba primariamente en objetos simbólicos y en figuras relacionadas con el principio de la fecundidad, en la magia cinegética y en el culto de los muertos. En qué medida, si es que se daba, incluía todo ello la conciencia de algo que trascendía a este mundo, con dominio sobre sus procesos y el orden cósmico en general, que pudiera interpretarse en términos de un monoteísmo primigenio, tan enérgicamente defendido por Wilhelm Schmidt, es aún objeto de discusiones. Por lo que respecta a la idea de que el animismo y el politeísmo dan paso gradualmente al monoteísmo como resultado de un largo proceso de evolución, abstracción y generalización, simplificación y unificación, como mantuvieron Tylor, Frazer y la escuela evolucionista de los antropólogos sociales, hoy parece más cierto que la noción de una Providencia divina es más básica que cualquier evolución gradual desde la pluralidad a la unidad. En las condiciones del Paleolítico parece que la idea de Dios se concibió en términos de una bondad universal providente, como un *Summum Bonum*. Ello encaja mejor en la capacidad de una mente prehistórica y preliteraria por oposición a las especulaciones acerca de una naturaleza animada en relación con seres espirituales y divinidades especializadas y organizadas sobre una base jerárquica, como habría de ocurrir en los panteones neolíticos y de la Edad del Bronce. Casi con toda certeza puede decirse que estas últimas concepciones ideales representan una fase posterior de la evolución teísta, no sus comienzos, y, de hecho, tendían a oscurecer el concepto de un Ser Supremo trascendente. Pero dado que el Dios Supremo normalmente guardaba menos relación con los cotidianos asuntos del mundo que las divinidades menores, ocurrió con frecuencia que se le fue relegando a un nebuloso trasfondo, salvo en los casos en que se le atribuyó una función determinada dentro del panteón organizado. El Ser Supremo que se esconde tras los fenómenos celestes, como dice Pettazzoni, «es una figura menos definida y con rasgos menos precisos en comparación con los restantes, que representan objetos de carácter

más individualizado, dotado de las ventajas que suponen la excelsitud, el poder supremo y la singularidad que le habría comunicado el cielo».

Sea cierto o no que la Diosa Madre constituyó, como se ha afirmado, la primera manifestación del concepto de divinidad, su simbolismo ha sido indudablemente el rasgo más destacado y persistente en la crónica de la arqueología, desde las «Venus» esculpidas de la cultura gravetiense del Paleolítico superior y las figuras de las cavernas decoradas, hasta los símbolos, inscripciones y figurillas de este culto establecido en el Creciente Fértil, en Asia occidental, en el Valle del Indo, en el Egeo y Creta, entre el quinto y el tercer milenio a.C., en su difusión a partir de la estepa meridional de Rusia y del Asia occidental. Al aparecer la agricultura y la ganadería, los rasgos de la Diosa se definieron más netamente; al tomarse conciencia de la dualidad de lo masculino y lo femenino en el proceso de la generación, su culto adquirió toda su importancia y significación. Primero fue la Diosa Madre sin consorte alguno, personificación del principio divino que se manifiesta en la maternidad; luego fue asociada al Dios Joven, su hijo y consorte.

Por influjo indoeuropeo, a la idea de la Diosa Madre se asoció el concepto del Dios Cielo cósmico, el Creador, en cuanto al dominio divino de la procreación, los fenómenos meteorológicos y el proceso creativo en general, aunque este dios quedó a veces oscurecido en virtud de la solarización y su trascendencia celeste. En su condición de cielo que todo lo abarca, aire y «viento que sopla donde quiere», con que frecuentemente fue asociado, se le consideró en época prehistórica como dios de los fenómenos atmosféricos que garantizaba el orden cósmico, la continuidad de la vida en el mundo y el ritmo de la naturaleza. Sin embargo, la Diosa siguió ocupando el primer puesto en el drama estacional en que ambos consortes, masculino y femenino, jugaban sus respectivos papeles en el mantenimiento de la continuidad de la naturaleza, la fertilidad de la tierra y el proceso generativo en todos sus aspectos, mientras en una penumbra cósmica se mantenía la figura del Padre celeste dominando todas las cosas desde su lejanía. En torno a estas figuras se fue agrupando con el tiempo un cortejo de divinidades, entregadas a sus respectivas tareas; pero el Dios y la Diosa mantuvieron su primitiva categoría, sus atributos y advocaciones, centrado todo ello en el concepto de Providencia, propagación de las especies y nutrición, así como en el mantenimiento de la provisión de vituallas y en la continuidad de las estaciones. Esto implicaba la dependencia con respecto a las fuerzas del destino y a la ordenación divina de todas las cosas. El resultado fue que el ordenamiento religioso fue encontrando sus distintos modos de expresión cultual en torno a estas concepciones básicas.

IV. CULTO

El culto consistía en una serie de técnicas y recursos mágicos: oración y conjuro, sacrificio y sacramento, así como en la manipulación del poder numinoso a cargo de expertos en ritual o personas sagradas dotadas de diversas capacidades. De hecho, casi todos nuestros conocimientos acerca de las fases más primitivas de la religión prehistórica, adquiridos a partir de los datos arqueológicos, se refieren a elementos de carácter cultual relacionados con la fecundidad, la caza y los ritos funerarios.

1. *El culto*

En este sentido, tenemos las llamadas «Venus» o estatuillas empleadas como amuletos de la fecundidad. Llegaron a Europa a comienzos del Paleolítico superior desde el Don, el centro de Rusia y Malta en Siberia, donde surgió el culto de la diosa y desde donde se difundió luego a través del Próximo Oriente, el Valle del Indo, el Egeo y el resto de Europa. Ejemplares notables de estas diosas son las figuritas, con los órganos de la maternidad fuertemente subrayados, de Brassenpouy en las Landas, así como las figuritas femeninas, muy estilizadas, de Willendorf en Austria, Lespugue en Haute-Garonne y Malta cerca del Lago Baikal. En el abrigo rocoso de Laussel en Dordoña hay un bajorrelieve que representa a una obesa mujer desnuda, de estilo muy realista, al parecer en un avanzado estado de gestación y llevando en su mano un cuerno de bisonte. El rostro carece de rasgos y parece que todo el relieve estuvo cubierto de ocre rojo, a fin de aumentar sus virtudes vivificantes. Otra escultura representa la cópula o quizá el parto.

Siendo la mujer madre de la raza humana, sus órganos genitales y sus funciones se consideraron dotados del poder de procrear, pasando a convertirse en objetos de culto con vistas a aquella finalidad, igual que las figuras enmáscaradas de danzantes que aparecen grabadas sobre las paredes de la cueva de Les Combarelles, entre Laussel y Les Eyzies. El hombre primitivo tendía a «danzar su religión» y a considerar las cosas que presentan cierta semejanza entre sí como dotadas de idénticas propiedades y de unos mismos poderes. En consecuencia, cuando algo se deseaba ardientemente, se creía que el mejor medio para obtenerlo eran los símbolos mágico-religiosos realistas y la danza. Así se desprende, sin lugar a dudas, de las figurillas, grabados y pinturas que frecuentemente se hallan escondidos en oscuros escondrijos, grietas y rincones del fondo de profundas cavernas, a donde sólo con mucha dificultad, y a veces con verdadero peligro, es posible llegar. Así, en la vasta caverna de Niaux, cerca de Tarascon-sur-Ariège, en los Pirineos, las pinturas se hallan a una distancia de seiscientos o setecientos metros a partir de la entrada, separadas de ella por un lago que a veces se llena por completo de agua y que ha sido ahondado artificialmente. Entre estas pinturas aparece una que ha sido ejecutada aprovechando tres

pequeños hoyos en forma de copa que presenta la roca del techo para representar hábilmente otras tantas heridas, grabando alrededor el contorno de un bisonte con las patas recogidas; los golpes se indican con flechas en ocre rojo. Frente al bisonte moribundo hay representaciones de armas arrojadizas. Este era al parecer el escenario para la celebración de ritos esotéricos que tenían lugar en la apartada soledad y en el silencio de la gran «rotonda» y sus «capillas adyacentes», en el corazón de la montaña de caliza, a fin de controlar mediante recursos mágicos los azares de la caza, descrita mediante las imágenes de animales heridos.

Así lo demuestran con mayor claridad aún los hallazgos realizados en la caverna de Montespan, cerca del castillo de la famosa Marquesa en Haute-Garonne. En 1923 logró penetrar en ella M. Casteret, después de nadar casi una milla en una corriente de agua helada y a través del cuello de un sifón; además de las figuras de animales grabadas en las paredes, se halló cierto número de felinos modelados en barro, cubiertos de heridas de jabalina y rotos en pedazos, probablemente en el curso de una ceremonia mágica. Una figura de caballo dibujada en el suelo tenía huellas similares de heridas en el cuello; lo mismo se veía en el cuello y tórax de una pequeña figura de oso situada sobre una plataforma central, así como en el pecho de una leona arrimada a una de las paredes. Los ritos celebrados en este lugar tenían claramente la intención de matar a los animales durante la caza en virtud de los conjuros lanzados contra ellos. Cerca de este lugar, en una pequeña cavidad de Marsoulas, a dos kilómetros de Salies-du-Salat, sobre el costado de varios bisontes pintados unos encima de otros en una serie de bellísimas policromías superpuestas aparecían señaladas las heridas de las lanzadas, ofreciendo indicios de que estas figuras habían sido utilizadas como dibujos mágicos en el período magdaleniense durante mucho tiempo y a lo largo de sucesivas generaciones. La notable caverna-santuario de Lascaux, cerca de Montignac, en Dordoña, recientemente descubierta, hubo de ser con toda seguridad un centro de culto utilizado durante milenios, dada la sucesión de técnicas que presenta. El abate Breuil le llamó «el Versalles del arte paleolítico», y pueden verse allí casi todos los ejemplos de decoración parietal perigordiense desde el Auriñaciense primitivo hasta finales del Magdaleniense. A lo largo de todo el Paleolítico superior debieron de ejecutarse dentro de sus sagrados muros muchos ritos que irían desde la magia cinegética y el dominio de la provisión de alimentos hasta los misteriosos símbolos conmemorativos que describen los azares y tragedias de la caza.

Pero los datos más esclarecedores proceden de una caverna, realmente inaccesible, situada en los dominios del conde Bégouën, cerca de St. Girons, en Ariège, hallada con gran habilidad e ingenio por los tres hijos del propietario, y llamada por este motivo, con todo acierto, Les Trois Frères. Al final de una ascensión en zig-zag por una chimenea vertical poco más ancha que una madriguera de conejo, empiezan a aparecer grabados y pinturas en una serie de corredores y salas. En una

de ellas, llamada «capilla de la leona», aparece grabada en una estalactita la cabeza de un león, que ha sido rehecha al menos tres veces y en distintas posiciones. A juzgar por las numerosas flechas, debió de ser utilizada frecuentemente como efigie para la magia cinegética. El santuario en sí se compone de un ábside con nichos y muros convergentes cubiertos de pinturas perigordienses y magdalenienses. Al final de un pasadizo sinuoso se halla un acotamiento con una abertura o ventana que da sobre el santuario. Al costado derecho de la ventana aparece la imagen enmascarada de un hombre en actitud de cazador que se arrastra con las piernas dobladas por las rodillas en busca de su presa. Las piernas son humanas, pero el rostro queda oculto por una máscara de ciervo con su cornamenta; los ojos son como los de una lechuza; tiene orejas de lobo, garras de león y cola de caballo. Si esta figura, en parte grabada y en parte pintada, silueteada en negro, representa a un brujo o chamán en el momento de ejecutar una danza ritual, como ha sugerido Bégouën, haría pensar que el personaje se situaba en la ventana para ejecutar sus ritos en presencia de la imagen sagrada y de los asistentes congregados en la estancia inferior, con intención de facilitar la caza. El abate Breuil considera esta figura como la de un dios embrionario de aquel lugar, a cuyo poder estaba sujeta la multiplicación de los animales pintados y luego cazados. Pero más verosímil parece que represente a un experto en ritual que ejecuta una danza sagrada para procurar el éxito de la caza. También en Cogul, cerca de Lérida, en Cataluña, aparece un grupo de nueve mujeres de estrecha cintura, vestidas de faldas que les llegan hasta las rodillas, desprovistas de rasgos faciales, en una pintura muy desvaída, danzando alrededor de una pequeña figura varonil de trez oscura. Esta escena parece haber sido el resultado de una sucesión de intervenciones, pues hay indicios de que trabajaron en ella varios artistas rituales. Sin embargo, en su forma definitiva representa una danza de la fecundidad.

Cerca de Les Trois Frères, en Tuc D'Audoubert, también dentro de los dominios de Bégouën, excavado por el río Volp, al final de un largo y estrecho pasadizo cerrado por estalactitas cuando fue descubierto en 1912, aparecieron dos bisontes modelados en barro y apoyados contra un bloque de roca a unos setecientos metros de la entrada. La hembra parecía aguardar al macho de forma que se sugiere la cópula; frente a estas figuras se veían en el barro fresco del suelo las huellas entrelazadas de los talones de pies humanos, pertenecientes sin duda a los individuos que ejecutaron una danza para promover la propagación de los bisontes.

De todos estos datos se desprende con claridad que los expertos en ritual penetraban hasta las profundidades de estos terroríficos santuarios rupestres, que nunca se utilizaron como viviendas, para procurar el dominio de la caza mediante el recurso de lanzar sus conjuros sobre la presa y para asegurarse su provisión de alimentos mediante las ceremonias mágico-religiosas de un culto establecido. Este culto incluía

danzas de enmascarados, representación se procesiones (como se ve en un grabado del abrigo de Raymonden, en Chancelade, cerca de Perigueux) y la ejecución de los ritos establecidos a cargo de personas sagradas que se servían a tal fin de objetos cultuales mágicos en forma de amuletos, agentes vitalizadores o conjuros destructivos. Parece que en algunas ocasiones se practicaba un culto en que se conjuntaban seres humanos y animales en una acción ritual que servía para establecer una comunión mística con la fuente providencial de la abundancia y la benevolencia en un intento de conservar y fomentar la provisión de alimentos.

Mientras que resulta sumamente inverosímil que el culto paleolítico tuviera matices totémicos, sus condiciones y propósitos pudieron ser muy semejantes a los del rito practicado por las tribus de Australia Central y conocido por el nombre de Intichiuma, cuya finalidad es promover el incremento de la especie animal que sirve para el sustento de la comunidad. Los animales pintados en las cuevas no eran tratados ciertamente como tótems, pues no era tabú comerlos, aparte de que los ritos incluían el conjuro sobre la presa a fin de asegurar su captura en la cacería. De hecho, unas cuatro quintas partes de los animales representados son comestibles, de forma que el culto se orientaba primariamente al mantenimiento de la provisión de vituallas en uno u otro de sus aspectos y a la comunicación de la vida mediante los símbolos de la fecundidad, las danzas y los recursos mágicos. Se incluía también la instauración de una relación sacramental con la fuente divina de beneficios en aquellos casos en que, como se ve en Les Trois Frères, se practicaba un culto en que hombres y animales entraban en una comunión mística con las fuerzas providenciales de la reproducción y la fecundidad a través de una figura híbrida como la del llamado «Hechicero». A este fin, el experto en ritual entraba en relación con las especies sagradas que se veneraban de esta forma, creyéndose y probablemente sintiéndose en aquel momento como un ser humano identificado con las criaturas que representaba en su personalidad oficial. Hacía realmente aquello mismo que simulaba hacer en el desarrollo del culto. Atrapaba y mataba a su presa; lograba que la cópula del macho y la hembra diera por resultado unas crías; dominaba el azar de la caza pintando unos animales heridos; lanzaba encantamientos sobre sus pinturas para asegurar la muerte de la presa; finalmente, establecía una relación sacramental entre el grupo humano y los poderes trascendentes de los que dependían su sustento y bienestar.

El deseo de vivir, como anhelo más urgente, daba lugar a ritos anticipatorios en que se expresaba visible y dramáticamente la respuesta a unas situaciones concretas y a unas necesidades habituales, con lo que se abría una vía de descarga para las ansiedades y emociones. En la base de la comunión sacramental y del sacrificio se hallan estas técnicas rituales; las acciones sagradas son sacramental y sacrificialmente eficaces no porque «lo semejante produce lo semejante», sino porque un ritual basa-

do en urgentes necesidades prácticas fundamentaba la idea *ex post facto* de una «causación simpática» con vistas a asegurar la propagación de la especie y los recursos alimenticios; la necesidad de actuar descargaba en el símbolo que recibía su eficacia de la técnica ritual empleada. Como prototipo del signo sacramental, o de la víctima sacrificial, el símbolo era considerado y tratado de la misma manera que la realidad que representaba, en virtud de la cualidad sobrenatural que adquiría. De ahí la eficacia de las pinturas, disfraces, máscaras, danzas miméticas y otros elementos del culto ejecutado por los expertos en ritual para beneficio de toda la comunidad.

La entrega y el intercambio de dones es algo inherente a esta comunión, algo básico en el principio sacramental y en la institución del sacrificio. El don esencial era la efusión de sangre o cualquier otro elemento considerado como la esencia vital, en el que se veía un símbolo de la vida consagrada y liberada para hacer efectiva la unión con la divinidad. La muerte o destrucción de la víctima tiene tan sólo carácter accidental en el proceso de liberar su vida. «Morir no es más que vivir de nuevo», como dice Loisy, «la vida se sigue de la muerte, y la muerte es la condición y el instrumento de la vida. Destruir para crear, liberar mediante la muerte el poder que late en un ser vivo». La efusión ritual de sangre con intención de establecer unas relaciones benéficas con la fuente del vigor espiritual jugaba un papel destacado en el culto paleolítico, aunque hasta el Neolítico no se emplearía efectivamente una víctima con esta intención en la sociedad agrícola, cuando el jefe era muchas veces sacrificado como encarnación del dios de la vegetación. Esta costumbre fue en gran medida la causa del desarrollo del sacrificio humano, del que se pasó fácilmente a la sustitución por una víctima animal, sin distinguir demasiado tajantemente entre ambas especies, ya que las dos estaban embebidas del mismo principio vital.

De manera semejante, el comer un alimento sagrado, lo mismo que en el caso del derramamiento ritual de la sangre, era un medio para participar sacramentalmente de la vida, el vigor y otras cualidades semejantes, estableciendo un vínculo de unión con el orden sagrado. Ya en el Pleistoceno inferior, en las cuevas de la Colina del Hueso de Dragón de Chukutien, en China, aparece el culto del cráneo; hay indicios de que se extraía el cerebro de las calaveras quizá para ser consumido sacramentalmente antes de disponer los cráneos para su conservación como trofeos. Este canibalismo ritual se practicaba también en una gruta del Monte Circeo, en las marismas tirrenas de Italia, donde apareció un cráneo neanderthalense del que se había extraído el cerebro y que luego había sido colocado dentro de un círculo de piedras rodeado por huesos de animales. La aparición de cráneos usados como copas en Placard, Charente, en la gruta de Trou en Montardit y en Kaprina, cerca de Zagreb en Croacia, sugiere que en el Paleolítico superior eran usados con sentido sacramental. La cabeza es el centro de la sustancia anímica, y por ello el cráneo pasó a ser una fuente importante de poder espiritual,

del mismo modo que la sangre era considerada vehículo de la vida y la conciencia; ambos elementos servían para establecer un vínculo de unión o *sacramentum* cuando eran consumidos sacramentalmente para fomentar y conservar la vida. A partir de esta concepción primaria, que se remonta a los umbrales de la prehistoria, se fueron configurando un ritual y unas creencias cuya finalidad era comunicar la gracia y el poder espirituales a través de unos signos eficaces íntimamente asociados muchas veces a la institución del sacrificio.

2. *El ritual*

En las religiones superiores, el acto de acercarse a Dios suele ir acompañado de la oración vocal; en la época prehistórica, sin embargo, al igual que en las actuales sociedades primitivas, las necesidades y deseos esenciales, los impulsos emotivos hallan expresión en gestos y en acciones rituales mejor que en palabras. Así, para liberar las fuerzas de que depende la abundancia providencial, se ejecutaban ritos y encantamientos, se pronunciaban conjuros o «palabras poderosas» con intención de obtener los resultados apetecidos. El hombre primitivo era esencialmente «ritualista» y recurría ante todo a las acciones sagradas para mantener buenas relaciones con las fuerzas espirituales que dominaban y dirigían los asuntos humanos concernientes al bien de la comunidad. Aunque la adquisición del lenguaje fue un rasgo de humanidad que hizo posible la comunicación de ideas, al principio debió de estar mucho más restringido que el movimiento muscular, reduciéndose sobre todo a simples exclamaciones, gritos incoherentes e invocaciones monosilábicas, especialmente durante las danzas y los gestos miméticos de significado mágico. Es indudablemente en estas exclamaciones dirigidas a la fuente trascendental del poder donde ha de buscarse el origen de la plegaria. De ahí que muchas veces resulte difícil distinguir la oración del conjuro cuya eficacia reside en las palabras pronunciadas y en las acciones que las acompañan, no en el ser divino invocado, ya que el poder sobrenatural parece residir *ex opere operato* en las fórmulas mágicas, gestos, exclamaciones, invocaciones y encantamientos. Cuando los deseos se dramatizaban en ritos miméticos, las cosas quedaban más claras que en las palabras pronunciadas. Más aún, reduciéndose la preocupación ética casi exclusivamente a la santidad ritual, la idea del bien y del mal quedaba determinada según la ejecución exacta de los ritos prescritos, cuyos resultados benéficos quedaban anulados por cualquier fallo, haciéndolos ineficaces. Si bien es posible que se diera un sentimiento latente de gratitud por los beneficios recibidos, fundado en la idea de dependencia con respecto a unos poderes superiores en cuanto a las necesidades cotidianas, el propósito inmediato con que se practicaba el rito o se pronunciaba el conjuro era el de asegurarse la concesión de unos favores en el presente y en el futuro.

3. *Relatos cultuales*

Así, en el culto de la vegetación que surge con las nuevas circunstancias del Neolítico, los ritos estacionales y las «acciones de gracias» con motivo de las cosechas tenían ante todo un sentido utilitario, el de promover la fertilidad de la tierra durante el año siguiente. También aquí, el mito y el rito, la oración y el conjuro eran partes integrantes del drama cultual; antes de que se consignaran por escrito, gracias a la invención de la escritura durante el tercer milenio a.C., en las anteriores culturas no literarias parece que los temas y motivos se fueron reuniendo en torno a situaciones de ansiedad que se repetían una y otra vez y que siempre exigían una satisfacción. Si bien no puede sostenerse la teoría de una «mente mitopoiética» o una «edad mitopoiética», como han postulado algunos teóricos, anterior a la reflexión filosófica, el pensamiento científico y a los conocimientos empíricos, los fenómenos naturales, la causalidad y el comportamiento se concebían en términos de imágenes míticas y rituales, no en conceptos abstractos, subordinándose todo a este tipo de experiencia. Los acontecimientos capitales causantes de las tensiones y la sobrecarga emocional eran la ocasión para recitar y repetir de nuevo a intervalos regulares y en ocasiones específicas unos relatos en que se explicaba lo que ocurrió en un pasado primordial, dando cuenta así de que las cosas fuesen como eran. Entre estos relatos tenían su propio lugar y momento las narraciones mitológicas de la creación del mundo, la pérdida de la inmortalidad y la salvación y destino del hombre.

V. CONCEPTO DEL HOMBRE

No es verosímil que el problema del origen y del final del universo preocupara al hombre paleolítico, a juzgar por lo que vemos, con escasas excepciones, en los modernos pueblos primitivos. El hombre, sin embargo, es un creador, y esta capacidad se expresó en las diferentes formas de habilidad técnica y artística mucho antes de que se concibiera en términos de acontecimientos cósmicos, orígenes y destinos. Lo primero que se necesitó para sobrevivir fue la fabricación de instrumentos y la adquisición del lenguaje, además de la propagación de la especie y el sustento. Todo ello implicaba una habilidad creadora para ir produciendo un conjunto de ayudas técnicas que diferenciaron al hombre de sus antepasados mamíferos y le capacitaron para obtener el dominio de su entorno mediante la aplicación de sus conocimientos y habilidades siempre en desarrollo. Esto, sin embargo, hizo que la atención se concentrara en el orden existente; no había apenas oportunidad o deseo de reflexionar y especular acerca del pasado, excepto en la medida en que los acontecimientos originales pudieran tener una clara importancia para las preocupaciones presentes.

Como ha sugerido Brandon, no es improbable que los fenómenos biológicos relacionados con el nacimiento dieran a la mente humana

una primera idea del «Principio». Esta idea, conjugada con la capacidad creadora que halló expresión en la fabricación de instrumentos, el descubrimiento del fuego, la escultura, el arte y los primeros ensayos de la cerámica, pudo preparar el camino a las mitologías cosmogónicas que tan importante papel jugaron en el antiguo Próximo Oriente desde la aurora de la civilización. Si lo ocurrido en el pasado primordial tenía una importancia práctica en virtud de sus repercusiones permanentes sobre la estructura social y sus normas, la organización religiosa, las creencias, las costumbres, los ritos y las instituciones, era inevitable que pasara a ser un elemento integrante de la tradición tribal, como se demuestra en el caso de las actuales sociedades primitivas. El mito pervive en los ritos, y la remota edad de la creación se convierte en una realidad siempre presente que se reactualiza a la manera tradicional en las grandes ocasiones ceremoniales. De esta forma, el saber sagrado y sus ritos han pasado a ser una fuerza consolidadora de una sociedad que tiene sus fundamentos en el pasado remoto y en sus héroes, otorgando un significado permanente a los mitos cosmológicos al tomar cuerpo en los relatos de la creación que describen el origen y la transformación de la tierra hasta adquirir su forma actual con todas sus normas, costumbres, creencias y ritos que legaron a la humanidad sus héroes ancestrales y que se van transmitiendo a través de las generaciones.

Por tratarse de un ser creador, no resultó difícil asignar al hombre un origen sobrenatural, sobre todo por el hecho de que hubo épocas en que el proceso fisiológico de la concepción, la paternidad y el parto no era claramente comprendido. Muchas veces, la función del macho en la procreación se considera sólo muy indirectamente relacionada con el nacimiento de un determinado niño. El que en la madre penetre un embrión se ha atribuido muy frecuentemente a una intervención sobrenatural; así se cree, por ejemplo, en Melanesia y entre los aborígenes australianos. Esta creencia en el renacimiento y en la reencarnación introdujo la idea de un alma independiente y separable, así como la de una vida en el más allá, que, como hemos visto, se remonta en cierta forma a una etapa muy primitiva del Pleistoceno inferior. A su vez, el culto de los muertos se relacionó estrechamente con el nacimiento, la generación y el destino humano.

A la luz de los datos arqueológico y antropológicos, puede afirmarse que el misterio de la muerte y la esperanza de la inmortalidad constituían elementos fundamentales de la religión prehistórica, así como de la idea de la naturaleza y el destino del hombre. El momento de la disolución era una coyuntura crítica que exigía unos ritos de transición para asegurarse el paso sin riesgos a través de la puerta que conduce a la nueva etapa de la vida, así como la liberación de la existencia terrena y sus contactos. Estos ritos de transición, que pueden compararse con los que tenían lugar con ocasión del nacimiento, del paso a la adolescencia y del ciclo de las estaciones, cuyo objeto era conseguir una efusión de vida y poder, y determinar el destino del fallecido, se remontan cierta-

mente al Neolítico y con toda probabilidad, potencialmente al menos, al Paleolítico, en que tal situación era endémica. Ciertamente, la idea de un destino humano inmortal parece haberse plasmado no a partir de la especulación acerca de un alma separable o de los fantasmas de los vivos, sino de la organización ritual centrada en una situación transicional, un perpetuo morir para renacer. Esta concepción cíclica de la naturaleza y el destino humanos adquirió con el tiempo un carácter redentor cuando surgió el culto del dios salvador en la técnica ritual de la salvación, si bien este nuevo elemento no parece que se diera ya en la aurora de la religión prehistórica.

Sin embargo, esta interpretación cíclica de la perpetua sucesión en el orden humano y en el natural condujo, en su debido momento, a la esperanza escatológica de una consumación al final de los tiempos, a la que ya no habría de seguir otra renovación. Con la proyección del problema cosmológico de la creación sobre un futuro indeterminado, la interpretación ritual del nacimiento y de la muerte se transformó en una mitología del *Urzeit* y del *Endzeit*, según la cual, el camino de la salvación culminaría en un final catastrófico del orden presente y en la instauración de un nuevo cosmos. No es muy verosímil que esta escatología cayera dentro de la capacidad del hombre primitivo, del mismo modo que tampoco constituye un rasgo característico del culto y las creencias entre los primitivos actuales. Sin embargo, la importancia de la muerte, la catástrofe y la destrucción como datos de la experiencia y la observación habituales difícilmente dejarían de tener una repercusión profunda en los tiempos paleolíticos. No sería poco frecuente el hecho de que la vida llegara a su término a causa de accidentes y catástrofes imprevisibles de diversas clases, y una vez que estuvieron establecidos el culto de los muertos y las esperanzas de la inmortalidad, al igual que el ritmo estacional de la naturaleza, cuando el curso de la vida humana tocara a su final, también los hombres sentirían el deseo de renacer, renovarse y rejuvenecerse. Es indudable que cuando también los muertos fueron incluidos en el proceso vital, a la vista del paralelismo que se observaba en la naturaleza, quedó abierto el camino para su aplicación cosmológica en cuanto al comienzo y el final del universo. Se pensó entonces que todas las cosas estaban destinadas a retornar a su origen en una gran consumación que implicaba la idea de un juicio, una reinstauración y una renovación de acuerdo con la del renacer más allá de la tumba y con la de una perenne lucha primordial entre las fuerzas opuestas del caos y del cosmos, que se representaba en el drama sagrado.

VI. EL ESTUDIO DE LA RELIGION PREHISTORICA

El estudio de la religión prehistórica ha tenido como propósito principal examinar y fijar el ámbito de lo religioso en sus diversos aspectos y manifestaciones antes de la aparición de documentos escritos, desde que surgen los primeros homínidos hasta la aurora de la civilización, en la medida en que ello es posible a partir de los datos dispinibles. La principal fuente de datos ha sido la arqueología, cuyos descubrimientos han estimulado el estudio de las analogías con las creencias y prácticas que han podido sobrevivir entre los pueblos en condiciones culturales más o menos paralelas y que en parte pueden rastrearse históricamente hasta una etapa muy remota de la antigüedad. Sin embargo, hay que ir con mucha cautela a la hora de utilizar estas fuentes de información, pues ya se ha visto claro que resulta facilísimo sacar conclusiones generales precipitadas sobre los orígenes y desarrollo de fenómenos muy dispares considerados unitariamente. sobre la base de una semejanza superficial y sin tener en cuenta sus diversidades, posibilidad de comparación y origen, en un intento de establecer una secuencia evolutiva desde el primitivismo a la civilización, en una sucesión temporal y en un desarrollo evolutivo. Sin embargo, no puede negarse que el pasado está contenido en el presente, y que los dogmas fundamentales de la religión primitiva se han conservado y han influido considerablemente en las creencias posteriores con respecto a la idea de la divinidad, el culto, las instituciones, los ritos y los mitos, así como en cuanto al concepto y el destino del hombre, junto con la idea de la creación y sus secuelas escatológicas.

Las antiguas civilizaciones, muy en especial las que se desarrollaron en el Creciente Fértil, estaban profundamente enraizadas en el pasado prehistórico; precisamente estas civilizaciones fueron la matriz de que brotaron la mayor parte de las religiones superiores. En consecuencia, las reliquias de aquellos primeros avances son mucho más que meras instituciones y creencias caducas heredadas de un remoto pasado primitivo. Por el contrario, constituyen otras tantas expresiones de unas realidades básicas y de unos valores vigentes en los tiempos prehistóricos en relación con el sentido, la función y los hechos de la existencia y el destino humanos. El estudio fenomenológico y científico, con ayuda de los datos arqueológicos que poseemos, así como la comparación con el resto del contenido que ofrece este manual, permitirá distinguir lo que sólo es aplicable a las condiciones culturales de la etapa primitiva de la religión, de aquellos otros elementos que han conservado a través de las generaciones un valor permanente y un significado en la historia de la religión.

BIBLIOGRAFIA SELECTA

D. Black, *Fossil Man in China* (Peiping 1933).
H. Boule, *Les Hommes Fossiles* (París ^{3}1946).
S. G. F. Brandon, *Creations Legends of the Ancient Near East* (1963).
— *Man and His Destiny in the Great Religions* (Manchester 1962).
A. H. Broderick, *Early Man* (1946).
G. Baldwin Brown, *The Art of the Cave-Dweller* (1928).
E. Douglas van Buren, *Clay Figurines of Babylonia and Assyria* (Cambridge 1926).
M. C. Burkitt, *Prehistory* (Cambridge 1925).
— *The Old Stone Age* (Cambridge ^{3}1955).
— *Our Early Ancestors* (Cambridge 1926).
V. G. Childe, *The Dawn of European Civilization* (^{5}1950).
— *Los orígenes de la civilización* (Méjico ^{4}1967).
J. G. D. Clark, *The Mesolithic Settlements of Northern Europe* (Cambridge 1936).
A. Coates, *Prelude to History* (1951).
J. Déchelette, *Manuel d'archéologie préhistorique* (París 1908).
M. Eliade, *Traité d'histoire des religions* (París ^{6}1970).
C. F. C. Hawkes, *The Prehistoric Foundations of Europe* (1940).
J. W. Jackson, *Shells as Evidence of the Migrations of Early Culture* (Manchester 1917).
E. O. James, *Prehistoric Religion* (1957).
— *The Cult of the Mother Gosdess* (1959).
— *Sacrament and Sacrifice* (1962).
— *The Worship of the Sky-god* (1963).
— *Introducción a la historia comparada de las religiones* (Cristiandad, Madrid 1973).
A. Keith, *The Antiquity of Man* (2 vols., ^{2}1929).
K. M. Kenyon, *Arqueologia en Tierra Santa* (Barcelona 1963).
G. R. Levy, *The Gate of Horn* (1948).
G. H. Luquet, *The Art and Religion of Fossil Man* (Oxford 1930).
R. A. S. Macalister, *Textbook of European Archaeology* (Cambridge 1921).
R. R. Marett, *The Threshold of Religion* (1914).
J. Maringer, *Vorgeschichtliche Religion* (Zurich 1956; trad. esp. 1960).
R. Moore, *Man, Time and Fossils* (1954).
H. Obermaier, *Fossil Man in Spain* (Yale Press 1925).
H. Osborn, *Men of the Old Stone Age* (1918).
E. A. Parkyne, *Prehistoric Art* (1915).
W. J. Sollas, *Ancient Hunters* (^{3}1924).
R. Verneau, *Les Grottes de Grimaldi* (Mónaco, vol I 1906).
P. Wernert, *Histoire génerale des religions* I (París 1948).
Windels, *The Lascaux Cave Paintings* (1948).
F. E. Zeuner, *Dating the Past* (1953).

C. J. BLEEKER

Amsterdam, Holanda

LA RELIGION DEL ANTIGUO EGIPTO

I. CARACTERIZACION

La religión del antiguo Egipto entra en la categoría de las religiones del pasado.

Esto significa, en primer lugar, que se trata de una religión muerta. El estudio de tales religiones tropieza con especiales dificultades. Los datos escasean y resultan oscuros, especialmente los correspondientes al período más antiguo. Las gentes de la antigüedad no se preocuparon de dejarnos una explicación de ideas y costumbres que para ellos tenían un sentido claro, pero que a nosotros nos resultan incomprensibles. Este tipo de religión se nos presenta ante todo como un culto oficial. Los testimonios de una piedad personal son raros y generalmente nada significan en cuanto al carácter de esas religiones, ya que constituyen una expresión de la religiosidad humana genérica. Tampoco es posible interrogar a los adeptos de las antiguas religiones a fin de comparar lo que pensaban con lo que decían. Los antiguos se llevaron consigo a la tumba el secreto de su fe. El único método para formarnos una idea de las antiguas religiones consiste en reunir todos los datos aportados por las fuentes disponibles. Muchos egiptólogos, fundándose exclusivamente en el examen de los textos, han opinado en contra de esta norma. Pero además de los textos, es preciso tomar también en consideración los hallazgos de la arqueología y el significado de los símbolos religiosos.

En segundo lugar, el carácter arcaico de la antigua religión egipcia hace que ésta presente ciertos rasgos propios que la diferencian, por una parte, de la religión practicada por los antiguos pueblos primitivos, y por otra, de las llamadas religiones fundadas y de la moderna religiosidad. Describir brevemente estas diferencias será el mejor camino para comprender las singularidades tipológicas de la religión del antiguo Egipto. La religiosidad moderna lleva la impronta del individualismo y está purificada por el pensamiento crítico. La fe antigua se caracteriza por su condición colectivista, mítica y mágica. Las religiones que cuentan con un fundador en sus orígenes llevan la marca que aquél les imprimió y constituyen comunidades religiosas a las que pueden pertenecer hombres de distintas razas y nacionalidades. La religión antigua es creación y posesión peculiar de un pueblo. Entre los pueblos primi-

tivos que aún no han descubierto la escritura y que apenas han llegado a formar una comunidad cultural organizada encontramos cierto número de interesantes conceptos religiosos que difícilmente podrían integrarse para formar un sistema. Las antiguas religiones que aparecen sobre un trasfondo agrícola, en que se conocía la escritura, poseían sus propios rasgos distintivos. Su característica común es la creencia en que existe un orden cósmico.

El investigador que estudia la mentalidad de los antiguos egipcios se adentra en un mundo en que no existían escrituras sagradas en sentido estricto, es decir, documentos de la divina revelación. Allí, el conocimiento de Dios se derivaba de los acontecimientos cósmicos. Con razón ha observado H. Frankfort que «hay tres esferas que los egipcios reconocían como manifestaciones de la divinidad: el poder del sol, el poder de la tierra y el poder de aquellas especies animales que constituían la más preciada posesión del hombre antiguo, su ganado, con todo lo que ello implicaba en cuanto a la creación, la resurrección y la procreación» [13].* Para los antiguos egipcios, el radiante ascenso del sol desde el mundo inferior y el resurgir anual de la vegetación eran manifestaciones destacadas de la vida divina triunfante.

De esta forma se desarrolló la imagen de un dios que muere y renace, que acreditaba su condición divina precisamente al resucitar de la muerte. En consecuencia, se formó al mismo tiempo la dualidad de la muerte y la vida, o mejor, se consideró que la muerte entrañaba un doble aspecto, uno hostil y otro amistoso, como W. B. Kristensen lo ha formulado. En otras palabras, se podía ver en la muerte la sede de la verdadera vida [21].

Los acontecimientos cósmicos en que se revelaba la naturaleza de la vida divina se relacionaban con Ma-a-at, el orden que el dios sol, en su condición de creador, llamaba a la existencia de una vez y para siempre al comienzo del tiempo [1]. Ma-a-at se consideraba un orden incondicionalmente bueno. La consecuencia de esta verdad fue que los antiguos egipcios mantenían una visión estática del mundo. A diferencia del hombre moderno, no se sintieron ligados a una corriente dinámica o a unos compromisos que los arrastraran hacia un futuro incierto. Era difícil que formularan ninguna escatología. Creían firmemente que, pese a ciertos períodos de quiebra social y deterioración moral, Ma-a-at terminaría siempre por prevalecer. Creían en un orden sagrado normativo a todos los niveles de la vida. Miraban hacia el pasado mítico, cuando quedó definitivamente establecida la estructura del mundo, en busca de su orientación religiosa. De esta fe en un orden cósmico inconmovible derivaban el optimismo y la alegría de vivir que tanto les caracterizaba.

Con ello guarda relación el hecho de que, en violento contraste con los pueblos semitas, no creyeran que el hombre y dios estuvieran se-

* Estos números indican los que llevan los libros en la bibliografía al final de este capítulo.

parados por un profundo abismo, sino que cargaban el acento en sus mutuas relaciones, si bien nunca dejaron de tener clara conciencia de que el hombre nunca llega a igualarse a dios. Ni siquiera el faraón, que por ser hijo de los dioses era llamado «el buen dios», pero nunca «el gran dios».

La antigua religión egipcia fue el fermento de una cultura homogénea, es decir, un tipo de comunidad en que la religión, el arte, la ciencia, la vida pública y las normas éticas de conducta no constituían esferas autónomas, como en la era moderna, sino que se entreveraban estrechamente. La estructura de esta comunidad cultural quedaba determinada por lo que con razón ha sido llamado un modelo mítico-ritual. Ello significa que la vida de la comunidad estaba fundada en ciertas verdades míticas que eran actualizadas mediante diversos ritos. La dramatización de estas ideas míticas era garantía de bienestar para el estado y para el individuo.

Rasgo característico de los antiguos egipcios es que no alcanzaron acerca de su vida religiosa ese grado de reflexión que poseen los creyentes de nuestro siglo. Así lo manifiesta el hecho de que su lengua no contiene términos equivalentes a religión, piedad, fe. También se ve esto en la notable circunstancia de que sus textos nunca consignan detalladamente un mito, sino sólo alusiones al mismo, y en que muchísimos dioses presentan rasgos no míticos. Los egipcios trataron de organizar varios sistemas con sus numerosos dioses, pero nunca llegaron a formular una doctrina. Poseían una profunda visión mítica, que se expresaba principalmente en el culto. Es precisamente el culto lo que con más fuerza se destaca en la religión del antiguo Egipto.

II. EVOLUCION HISTORICA

Toda religión tiene su propia historia, durante la cual pueden producirse cambios considerables en sus estructuras. Ocurre con frecuencia que los dioses antiguos pierden su autoridad, mientras que se hacen populares otros dioses nuevos. Las doctrinas pasan de moda y se manifiesta una nueva visión religiosa.

También la religión del antiguo Egipto tiene su historia, que se caracteriza precisamente por lo dilatada. Esta antigua fe nutrió espiritualmente durante más de treinta siglos a los moradores del valle del Nilo. Está justificado preguntarse si a lo largo de todo ese tiempo se produjo alguna evolución. O, para decirlo con mayor circunspección, sería difícil negarse a investigar si se produjeron cambios en el pensamiento religioso. Sobre todo desde el momento en que algunos investigadores han dado una respuesta positiva y clara a esta pregunta.

Ya en 1912 se pronunció J. H. Breasted acerca de este problema en un libro titulado *Development of Religion and Thought in Ancient Egypt*, que ganó una merecida fama. La mejor manera de expresar su línea de pensamiento consiste en consignar cómo se titulan los distintos capí-

tulos: «I. La naturaleza y el Estado marcan con su impronta la religión. Sistemas primitivos. II. La vida más allá de la muerte. La estancia en la tumba. La muerte marca con su impronta a la religión. III. Los dominios de los muertos. Los Textos de las Pirámides. La subida al cielo. IV. Los dominios de los muertos. El primitivo más allá celeste. V. La osirianización del más allá. VI. Aparición del sentido moral. La bondad moral y el más allá. El escepticismo y el problema del dolor. VII. Las fuerzas sociales marcan con su impronta a la religión. La primitiva regeneración social. VII. Popularización del antiguo más allá regio. Triunfo de Osiris. La conciencia y el *Libro de los Muertos*. Magia y moral. IX. La era imperial. El estado universal marca con su impronta a la religión. Primitivo monoteísmo. Eknatón. X. La era de la piedad personal. Sistema sacerdotal y decadencia final». Ni el más profano dejaría de reconocer en este sumario con cuánta energía ha captado Breasted el curso histórico de la antigua religión egipcia. Su amplia erudición y su fina sensibilidad le han permitido rastrear cierto número de factores que incidieron en la fe de los antiguos egipcios a lo largo de los siglos. Sin embargo, su manera de presentar la «evolución» no es del todo convincente. Vienen a la mente distintas objeciones; entre ellas podríamos destacar las siguientes: 1) Osiris es un dios antiquísimo; de ahí que resulte incorrecto hablar de la «osirianización del más allá» como de una fase posterior de la evolución; 2) la conciencia moral no nació tardíamente, sino que aparece ya desde el principio; 3) el llamado monoteísmo, especialmente en el caso de Eknatón, no es resultado de una religiosidad madura, sino que se encuentra ya en ciertas tendencias que pueden discernirse incluso en los tiempos del Imperio Antiguo, concretamente en el culto del dios sol; 4) en Egipto se dio la piedad personal en todas las épocas, no sólo en el Imperio Nuevo; 5) el esquema cronológico que Breasted une a esta «evolución»—omitido aquí en aras de la brevedad—es de dudoso valor. El tema de esta sección no nos permite defender estas críticas. Aparte de que tampoco sería absolutamente preciso, pues, a pesar de la alta estima que merece la amplia visión de Breasted, resulta fácil entender que su libro está fuertemente influido por ciertas ideas religiosas, concretamente, la creencia en una evolución espiritual y en una sobreestimación de la conciencia religiosa personal.

Cuarenta años más tarde abordó J. Spiegel el asunto con mayor reserva en su esquema de las *Phasen der ägyptischen Geistesgeschichte*. Es indudable que Spiegel eligió deliberadamente el concepto de *Geistesgeschichte* (historia del espíritu), que abarca un campo más extenso que el de «historia de la religión». Las fases de esa historia del espíritu que describe el autor corresponden muy de cerca al esquema que habitualmente se aplica a la historia de Egipto. Véase cómo: «I. La lucha por el estilo (hasta 2500). II. El reino del Sol (2500-2300). III. La época de la revolución (2300-2000). IV. El Estado corporativo (2000-1800). V. El tiempo de los usurpadores (1800-1500). VI. La época de la Ilustración

(1500-1300). VII. La gran potencia de la civilización (1300-1100). VIII. El período de los caudillos militares (1100-700). IX. El renacimiento (700-300). X. Período conservador (ab 300)».

Entre tanto, K. Sethe, *Urgeschichte und älteste Religion der Agypter*, había desarrollado sus famosas tesis sobre la evolución religiosa y de la vida pública en la antigüedad. No es este el lugar apropiado para ofrecer un sumario de esta concepcion o para hacer una crítica detallada de la misma. Brevemente, la visión de Sethe viene a consistir en que ve reflejadas en la mitología las distintas fases del complicado proceso social que precedió a la instauración de un Estado egipcio unificado por Menes (o Narmer), es decir, la fundación de las ciudades con sus dioses locales, la formación de los distritos con sus divinidades, la delimitación de dos partes, el Alto y el Bajo Egipto, con Set y Horus como dioses patronos, y los conflictos entre estos dos reinos. No se puede negar que las fuerzas políticas y sociales han influido en todo tiempo sobre las creencias y las ideas religiosas; así fue, ciertamente, en el antiguo Egipto. Pero no es correcto equiparar tan estrechamente, como hace Sethe, el proceso religioso y el político. En principio, la religión es autónoma y sólo puede ser entendida desde sus propios principios. La teoría de Sethe es una ingeniosa construcción que todavía tiene hechizados a muchos egiptólogos. Pero no han faltado investigadores que paulatinamente han ido exigiendo una revisión crítica y que han caído en la cuenta del carácter artificioso de este esquema relativo a las primeras fases de la historia religiosa de Egipto.

Las objeciones que puedan oponerse a la visión de Sethe acerca de la fase más antigua y decisiva de la religión egipcia también pueden aplicarse, aunque en menor grado, a la descripción del desarrollo histótico-religioso hecha por Breasted y Spiegel. En cierto sentido, ambos creen que es posible detectar los avances religiosos en el curso de los acontecimientos sociales y políticos. Pero es dudosa la viabilidad de esta orientación. Evidentemente, no se trata de negar que la vida social y cultural sufriera cambios a lo largo de más de tres mil años. Es obvio que la manera de vivir de un individuo en la época del rey hereje Amenofis IV era mucho más refinada que en tiempos de sus remotos antepasados en la época de las pirámides. Hubo cambios repetidos y radicales en la manera de vestir y de edificar las viviendas, en las costumbres y en la moral, en los gustos y en las ideas. Especialmente durante el Imperio Nuevo, cuando los faraones adoptaron una política imperialista, penetraron hasta el Eufrates y el Asia Menor y de esta forma ampliaron enormemente el horizonte espiritual de los egipcios, la vida y las ideas de estas gentes debieron de experimentar profundos cambios. Es notorio que se imitaron las costumbres extranjeras y que los dioses extraños encontraron devotos en Egipto. Es también evidente que la posición del individuo—y por ello mismo sus creencias religiosas—debía de ser muy distinta bajo los faraones autocráticos del Imperio Antiguo que en los dorados días del Imperio Nuevo. Ello no implica necesariamente

que la concepción religiosa sufriera cambios radicales, pues, en conjunto, no hay prueba alguna de que la evolución social, política y cultural cambiara radicalmente la estructura de la religión. Si bien es verdad que la religión está sometida a los influjos del medio espiritual y social, su desarrollo obedece principalmente a unos esquemas propios. Esto vale también en lo referente al antiguo Egipto.

Estas consideraciones nos llevan a sacar la conclusión de que la revolución socio-cultural en el antiguo Egipto no ofrece indicios seguros de que produjera cierta evolución en el pensamiento religioso. Además, recuérdese que uno de los problemas más espinosos que plantea la ciencia histórica es el de saber si es posible señalar una línea coherente de evolución en el curso de la historia, especialmente en el de la historia de las religiones. Esto es válido sobre todo en el caso del mundo antiguo, al que Egipto pertenece, ya que los datos disponibles son escasos en conjunto. Por lo que respecta a Egipto, cuanto mayor es la profundidad en que se adentra el investigador al estudiarlo, más obligado se siente a aceptar, con sorpresa, que el esquema básico de la religión egipcia mantuvo a lo largo de siglos con notable constancia su propia imagen. A comienzos del período dinástico todavía es posible señalar un influjo extraño, procedente sobre todo de Mesopotamia, pero a comienzos del período histórico nació el estilo típicamente egipcio de vida que perduró hasta la época más tardía. Este estilo resulta fácilmente reconocible en las obras de arte, que, independientemente de la etapa a que correspondan, manifiestan claramente unos rasgos de mutua conexión que siempre ostentan la impronta egipcia. No describiremos ahora este esquema religioso fundamental. Su esencia y su estructura irán configurándose gradualmente a lo largo de las secciones siguientes. Por ello, podemos abandonar en la práctica la idea de una «evolución». De ahí también que sea posible y legítimo utilizar datos correspondientes a distintas etapas de la historia egipcia para describir determinadas concepciones relativas a los dioses o a las formas de culto.

Hemos de añadir que nuestros conocimientos acerca de las creencias del antiguo Egipto nos revelan una forma de religión oficial y que hay datos fundamentales que nos obligan a dar por supuesto que ésta era la forma característica de la religión egipcia. No es que en el antiguo Egipto faltara la piedad personal, pero no sólo es muy poco lo que sabemos acerca de ella, sino que apenas tiene importancia dentro de la religión de aquel país. Esta última afirmación exige algunas explicaciones.

El hombre moderno, en sus ideas y valores, es individualista, y ello hace que vea en la fe individual el núcleo de la religión. Al hacerlo así, ignora que el hombre vive conforme a distintas dimensiones y que, como resultado de ello, su vida espiritual abarca diversos niveles. En primer lugar, el hombre es un ser que puede afirmar con todo derecho: *homo sum, et nihil humani a me alienum puto*. Ello quiere decir que, por encima de las diferencias de raza, color y cultura, las personas son

capaces de comprender los sentimientos, deseos y anhelos de los demás en cualquier lugar del mundo y en cualquier momento de la historia.

En segundo lugar, puesto que el hombre es el mismo en todo el mundo, hay una piedad humana genérica, una especie de *religio perennis*, en la que se dan los sentimientos religiosos de culpabilidad, amor, gratitud y fe en la divinidad, que todos pueden compartir. Tampoco faltaban estos sentimientos en el antiguo Egipto, aunque no abundaban mucho. Por ejemplo, en la necrópolis cercana a Tebas aparecieron unas plegarias de los obreros, fechadas en la XIX dinastía, que fueron estudiadas primeramente por A. Erman y después por B. Gun. Los egiptólogos posteriores las han considerado testimonios de la «religión de los pobres». En ellas habla el hombre común, que confiesa sus pecados y sus culpas, y alaba la bondad y misericordia de los distintos dioses que le salvaron en el tiempo de sus apuros. Además, una admirable obra de E. Drioton nos ha deparado una nueva fuente de conocimiento de esta fe individual, concretamente, el estudio de los conjuros grabados sobre escarabajos. Numerosos nombres teóforos vienen también a probar la existencia de una piedad personal [8]. Son interesantes estos testimonios, pero carecen de importancia desde el punto de vista de la historia de las religiones.

Las características típicas de una religión han de buscarse en otro ámbito. Para reconocerlas, en tercer lugar, ha de tenerse en cuenta que la religión es, de hecho, un componente de la cultura, si bien es cierto que sus adeptos están convencidos de que se apoya en un trasfondo metafísico. Esto se puede aplicar sobre todo al antiguo Egipto, donde religión y cultura estaban íntimamente entreveradas. Ahora bien, todas las culturas, especialmente las de la antigüedad, tan homogéneas, muestran poseer su propio esquema, y éste es suprapersonal. Este esquema depende de una elección que la comunidad hizo de una vez para siempre. Ya desde el mismo comienzo, este esquema cultural, es decir, ciertos hábitos mentales y estimativos, influye en el individuo y determina la estructura de su vida espiritual. Esto significa dos cosas en cuanto al esquema religioso de la vida. Las peculiaridades propias de una determinada religión habrán de buscarse, consecuentemente, en determinadas verdades religiosas suprapersonales. Por lo que respecta al antiguo Egipto, ello significa que la fe típicamente egipcia se manifiesta en las expresiones de la religión oficial. A veces nos resulta difícil entenderlas. La verdadera tarea del investigador de la historia de las religiones ha de consistir, por tanto, en hacernos comprensible desde un punto de vista religioso algo que, humanamente hablando, resulta difícil de entender Ahora bien, como antes hemos observado, la religión oficial muestra un esquema que ha mantenido su forma durante más de treinta siglos. Por este motivo, apenas serviría de nada investigar una supuesta evolución histórico-religiosa, porque, en lo esencial, la religión egipcia es siempre idéntica.

A lo largo de los siglos, sin embargo, se producen interesantes varia-

ciones sobre este tema fijo. En vez de buscar una evolución histórica indemostrable, es más provechoso contemplar tres categorías de fenómenos, concretamente: 1) ciertas tendencias notorias; 2) algunos episodios importantes; 3) cuatro aspectos fascinantes de la vida religiosa.

Es posible señalar tres importantes tendencias que en el correr del tiempo se han manifestado en la antigua religiosidad egipcia. En primer lugar, se produjo una cierta «democratización» en el ámbito de lo religioso. El laico común fue recibiendo poco a poco una cierta posibilidad de salvación, tanto en la vida del más allá como en la tierra. Llama sobre todo la atención el que se «democratizara» la esperanza de la inmortalidad. Durante el Imperio Antiguo, sólo el faraón podía aspirar a una vida más allá de la muerte. Compartía este privilegio a lo sumo con sus cortesanos, que eran enterrados en las mastabas apiñadas en torno a la pirámide donde había sido sepultado el rey. Los textos de las pirámides eran de carácter funerario, y obedecían a un único propósito: asegurar al regio difunto un destino venturoso en la otra vida. Se expresa una y otra vez la convicción de que el faraón muerto habría de gozar de una existencia gloriosa, en distintos términos y utilizando variados símbolos míticos. Leemos, por ejemplo, «este rey Pepi huye de entre vosotros, mortales. No pertenece a la tierra; pertenece al cielo» (5, p. 109); «¡levántate, oh Osiris rey Teti! Isis y Neftis te han curado... Horus ha abierto para ti el ojo, para que tú puedas ver con él...» (5, p. 147); «¡oh Pepi! Tú has partido. Tú eres glorioso, tú eres poderoso como un dios, como el sucesor de Osiris» (5, p. 163). Por una parte, estos conjuros expresan la creencia en que el faraón ha ascendido a la bienaventuranza celeste, y, por otra, que, al igual que Osiris, ha sido restituido a una nueva vida con ayuda de Isis, Neftis y Horus.

Del *Libro de los Muertos*, que contiene una colección de conjuros y se colocaba junto al difunto en su tumba como una especie de *vademecum* para la otra vida, se desprende que durante el Imperio Nuevo todo el mundo podía aspirar al privilegio que en la época de las pirámides quedaba reservado exclusivamente al faraón. Así, el difunto puede exclamar: «Yo soy Atum, cuando él estaba solo en Nun, yo soy Ra en su ascenso, cuando empezó a dominar sobre lo que había hecho» *(Libro de los Muertos*, 113). «Mi cabello es como Nut, mi rostro como Ra, mis ojos como Hator, mis oídos como Upuat, mis labios como Anubis, mi cuello como Isis, mis brazos como Knum, mi espalda como Set, mi falo como Osiris» *(Libro de los Muertos*, 42,5s). «Oh Osiris, yo soy el hijo Horus, yo he matado al que te hizo mal, yo he apartado todo lo que te era contrario; yo te he llevado agua fresca, la que tu corazón anhelaba» *(Libro de los Muertos*, 173,1s). Estos conjuros apenas necesitan explicación. Mediante ellos expresaba el difunto su firme seguridad de que compartía el poder creador de Ra; se identificaba con cierto número de dioses y afirmaba haber tomado parte en las obras que dieron por resultado la restauración de Osiris en sus derechos y en su resurrección. Es notable el hecho de que todos estos *homines ignoti* pudieran enorgullecerse de

disfrutar en el más allá de los privilegios que en épocas anteriores se atribuían exclusivamente a los reyes.

Esta misma línea de evolución puede discernirse en la posibilidad de participar en la salvación que otorgaba el culto. En épocas antiguas, sólo el faraón, en su condición de rey sagrado y sumo sacerdote al que acompañaban unos pocos sacerdotes asistentes, iba al encuentro de la divinidad en el templo y la honraba con sacrificios. De ahí que las fórmulas sacrificiales se inicien siempre con la frase estereotipada de que se trata de un sacrificio ofrecido por el rey. De manera semejante, en representaciones posteriores de las festividades celebradas en honor de los dioses, el faraón predomina en tal grado, que se reconoce inmediatamente la persistencia del concepto original de que sólo él puede tratar con los dioses. Este trato ritual tenía lugar en la intimidad del templo y era una acción secreta. Al parecer, estos actos secretos fueron haciéndose accesibles cada vez a mayor número de personas, probablemente primero a los miembros de la corte, y más tarde a la gente común. En un texto tardío su autor afirma: «Yo estoy iniciado en ello (o sea, ciertas ceremonias del culto), pero no se lo explicaré a cualquiera». También leemos la advertencia: «No reveles lo que has visto en los misterios de los templos». Todo esto quiere decir que en épocas posteriores hubo muchas personas a quienes se permitió contemplar los ritos del culto que originalmente eran celebrados por el faraón y unos pocos elegidos.

La segunda tendencia puede señalarse en el campo «teológico». Como más arriba hemos señalado, los antiguos egipcios nunca consignaron detalladamente sus mitos, con la sola excepción de la doctrina referente a Pta. Al parecer, no tenían mucho talento para la erudición escriturística y las reflexiones teológico-filosóficas. Sin embargo, hicieron numerosos intentos de sistematizar el gran número de sus dioses. En esta tarea jugaron especial papel los números sagrados, especialmente los números tres y nueve, que simbolizan la plenitud y la perfección divinas. De ahí la costumbre de reunir a un dios, una diosa y un dios joven en una especie de relación familiar. Ejemplos bien conocidos son la tríada de Menfis compuesta por Pta, Sekmet y Nefertem, o la tríada de Tebas: Amón, Mut y Konsu. También es famosa la llamada Enéada de Heliópolis, compuesta por Atum, el dios sol, Šu y Tefnut, dioses de la atmósfera, Geb, dios de la tierra, Nut, diosa del cielo, Osiris, Set y Neftis. En textos posteriores, los dioses aparecen ordenados conforme a los nuevos sistemas.

La tercera tendencia es el rápido desarrollo del culto de los animales, que asumió formas grotescas en los últimos tiempos de la divilización egipcia, cuando se momificaron los animales sagrados en gran número. La relación entre los dioses y los animales sagrados resulta muy extraña. Algunos dioses aparecen con frecuencia en figura de animal; por ejemplo, Horus, dios del cielo, recibe muchas veces aspecto de halcón. Algunos dioses van acompañados de ciertos animales; por ejemplo, Pta tiene junto a sí al toro Apis. Muchos dioses son reconocibles

por llevar cabezas de animales. Sería erróneo considerar estas representaciones híbridas de los dioses como una transición entre un culto animalístico arcaico y una representación antropomórfica del dios, pues hay dioses primitivos, como Min, que siempre se representan en figura humana. H. Frankfort comenta acertadamente que esa figuración híbrida de un dios es un ideograma para decir que puede aparecer en el animal indicado [13]. En su forma no humana, el animal era considerado como una manifestación de lo divino. En épocas tardías, al parecer, se cargó el acento en esta idea, lo que dio lugar a un excesivo culto animalístico que, desde un punto de vista religioso, resulta difícilmente comprensible.

Prestaremos atención ahora a tres interesantes episodios de la historia religiosa del antiguo Egipto, de los que habremos de ocuparnos brevemente. El primero de ellos es la reforma de Amenofis IV-Eknatón (1367-1350) [31]. Este curioso monarca descuidó por completo su política exterior en favor de sus actividades teológicas, erigió una residencia en El Amarna para recalcar su ruptura con Amón, el poderoso dios de Tebas, la capital, y con su sacerdocio, purificando además el culto en sentido «monoteísta». Esto suponía un esfuerzo para instaurar la unidad, la sencillez y la verdad en la vida religiosa, cuyo único objeto de culto habría de ser Atón, el dios sol representado por el disco solar. Los restantes dioses, especialmente Amón y Mut, fueron despojados de su gloria e incluso fanáticamente perseguidos. Este faraón llegó hasta a cambiar su nombre por el de Eknatón. La religiosidad naturalista que se derivó de esta fe queda estupendamente ilustrada en el magnífico himno al sol compuesto por Eknatón. Después de su muerte prematura, la obra de Eknatón encontró un fin nada glorioso, y ello por diversas razones, aunque la principal de ellas es su tono excesivamente racionalista. Si bien Eknatón era, sin duda alguna, un pensador original, en la primitiva tradición del culto solar pueden verse ciertos presagios de su teología. Sus ideas, sin embargo, resultaban demasiado extrañas a la mentalidad egipcia como para prevalecer.

El segundo episodio digno de atención es la presencia de dioses extranjeros que adquirieron carta de naturaleza en Egipto durante el Imperio Nuevo. Los mejor conocidos son el cananeo Baal, el hitita Sutech que se identifica con Set, Astarté y Anat que se identifican con Hator y Respu, un dios de la guerra y el trueno que, junto con Qadešt, la diosa de Qadeš junto al Orontes, aparece en algunos monumentos de las dinastías XVIII y XIX en compañía de Min de Coptos, un típico dios de la vegetación. Estos dioses fueron muy populares durante cierto tiempo, pero ello no significó cambio alguno esencial en el carácter de la religión egipcia, pues, como antes hemos observado, el esquema fundamental de esta religión siguió siendo siempre el mismo.

De ahí que, en tercer lugar, hayamos de atribuir especial importancia a un par de intentos de restauración religiosa llevados a cabo en las últimas etapas de la historia egipcia. El primero estuvo a cargo de los

reyes de la XXVI dinastía (603-525), que trataron de erradicar todo rastro de influencia extranjera después de la dominación persa y que fijaron la norma de restaurar la vida religiosa conforme al estilo del Imperio Antiguo. Un impulso semejante dio origen a los imponentes templos de Dendera, Edfu, Philae y Esna en la época de los Tolomeos (322-30). Los notables textos que aparecen en esos templos respiran el esfuerzo de restauración que no se limita a copiar el lenguaje de la antigua religión por lealtad al credo tradicional, sino que además revela un esfuerzo por expresar los antiguos motivos en una nueva terminología.

Finalmente, desearíamos llamar la atención sobre cuatro aspectos fascinantes de la antigua piedad egipcia. Hay que mencionar en primer término la piedad del pueblo, precisamente porque con tanta frecuencia es relegada al olvido. Es obvio que no abundan los datos relativos a ella. De todas formas, se conoce cierto número de dioses menores que eran populares y a los que el hombre común confiaba sus cuitas y anhelos, por ejemplo, Tueris (el grande), una combinación de hipopótamo y cocodrilo, con garras de león y manos humanas que sostienen el signo de la protección mágica; Bes, un sátiro, que más tarde se convertiría incluso en un dios importante, y las siete Hator, protectoras del amor y reveladoras del destino que aguarda al recién nacido [11]. En segundo lugar hemos de mencionar las obras sapienciales, por ejemplo, la doctrina de Ptahotep y de Kagemni, el libro de la Sabiduría de Amenemope. Estos libros ofrecen máximas para el ejercicio de una sabiduría práctica mundana que, si bien carente de profundidad, no deja de tener un trasfondo religioso. El sabio, en efecto, vive en armonía con Ma-a-at, y esto le asegura a la vez su virtud y su felicidad [10]. En tercer lugar, tenemos, en cierta relación con los libros sapienciales, las expresiones de un pseudoprofetismo, que podemos ver, por ejemplo, en las profecías de Neferrohu y en los conjuros de Ipuwer, en que se describe la inminente ruina del país con acentos tajantes, al mismo tiempo que se razona la esperanza de una prosperidad renovada bajo el imperio de un auténtico monarca. No se trata de expresiones de un verdadero profetismo. Estos libros contienen un *vaticinium ex eventu* cuya intención es exaltar a un determinado monarca, o exhortaciones de un sabio cuyo objeto es robustecer la fe en la victoria de la verdad y la justicia [10]. En cuarto lugar, reclaman nuestra atención ciertas expresiones de escepticismo y duda acerca del sentido de la vida. Están contenidas, *inter alia*, en el cántico de un arpista que anima a la celebración de un día gozoso y en el diálogo entre un hombre hastiado de la vida y su alma, que rezuma un desencanto cuyos acentos nos parecen ultramodernos [10]. Esta disonancia ante la firme creencia general en la validez eterna de Ma-a-at no puede ser ignorada.

III. CONCEPTO DE LA DIVINIDAD

1. *Observaciones preliminares*

El antiguo término egipcio que significa «dios», es decir, *ntr*, se escribe con un jeroglífico ( ), que con toda probabilidad representa un mástil con una bandera. Se parece a los que en épocas posteriores se alzaban a la entrada de los templos. De ciertas figuraciones antiguas se desprende que este mástil señalaba los lugares sagrados. Seguramente era considerado un objeto sagrado. Es obvio, por tanto, que se utilizara para señalar la divinidad. Se ha intentado en repetidas ocasiones explicar el significado original del término *ntr*. Merece tenerse en cuenta que W. von Bissing llamó la atención con la semejanza con el término *ntr*, que significa «natrón»—usado como elemento purificatorio—y también «ser puro», «purificar». Es bien conocido el importante papel que desempeñaba la purificación en el antiguo culto egipcio. Sobre la entrada de muchos templos podía leerse la advertencia: «Todo el que entra en el templo ha de estar purificado». *Ntr*, por consiguiente, podría haber sido el nombre de la divinidad que residía en los lugares puros del culto. Además, hay algunos textos de las pirámides (697, 2096) en que *ntr* alterna con «vida» *('nh)*, el alma (en forma de pájaro; *ba)* y «poder» *(šhm)*. Esto significa que *ntr* se concebía como un ser poseedor de la fuerza espontáneamente creadora, característica de la concepción egipcia de la divinidad.

De los dioses se dice con frecuencia que poseen *nfrw* = «belleza», o que son «hermosos» *(nfr)* de rostro. *Nfr* significa «bueno, hermoso». *Nfr* es un término interesante, pues significa no sólo el «bien» moral, sino también la «bondad» cósmica. *Nfr* alude con frecuencia a lo éticamente correcto. Las afirmaciones «yo he pronunciado el bien, he repetido el bien», «yo he pronunciado la verdad, he aspirado a la justicia» alternan una con otra. Pero también la juventud, la doncella casadera, el potro son *nfr*, poseen la juventud y una vitalidad intacta. Nefer-Tem es el dios joven, recién resucitado. Como señor del dominio de los muertos, en que tiene su sede la vida absoluta, Osiris es llamado «Unnefer», que significa «el ser bueno», es decir, la divinidad que posee la «índole buena» de la vida que surge espontáneamente.

En la primera parte observábamos que los egipcios se sentían emparentados con los dioses. Esto no suponía en modo alguno una mengua de su respeto hacia los dioses poderosos. Para expresarlo con palabras de Rudolph Otto, sentían no sólo el *mysterium fascinans*, sino también el *mysterium tremendum* de lo divino. La sala hipóstila de Karnak es una más entre las expresiones tangibles de la majestad de lo divino. Hay allí 134 columnas dispuestas en 16 filas dentro de un espacio que mide 103 por 52 metros. En medio de este bosque de piedra, los egipcios debieron de experimentar un sentimiento de humildad ante la presencia de Amón. En los himnos a Amón se expresan a la vez

el profundo respeto y el amor de que este dios era objeto, vertidos en hermosas frases: «Me postro con temor ante ti, te miro con amor», «fuerte en poder, iracundo, violento de corazón, suave, señor de gracia, que escuchas las plegarias».

Los antiguos egipcios tributaban culto a muchos dioses, algunos de los cuales poseían una personalidad enérgica, mientras que otros eran figuras desvaídas. La esencia del politeísmo consiste, según palabras de M. Eliade, en que el hombre politeísta experimenta diversas *hierofanías* en las distintas partes del cosmos, sin experimentar necesidad alguna o sin poseer la capacidad de conjuntar estas impresiones numinosas en forma de unidad. De ahí que no deba sorprendernos la creencia egipcia de que ciertos animales o plantas tienen carácter sagrado o que ciertos objetos están dotados de valor sacral. Sagrado es el sicomoro, frecuentemente asociado a Nut y Hator. Sagrado es el loto, símbolo de la aurora, y la lechuga, prenda de fecundidad y por ello asociada a Min. Ya hemos aludido a los animales sagrados. Como ejemplos de objetos sagrados podríamos mencionar el trono y el cetro del rey, que se parece a un mayal. La diosa Isis porta sobre la cabeza el signo del trono, porque ella es el trono personificado que convierte en rey al príncipe heredero que se siente en él. El cetro a que nos hemos referido parece consistir en un báculo con el signo de «parto, nacer» *(msj)*. Se trata, por tanto, de un símbolo de fecundidad.

Hay algunos egiptólogos, especialmente H. Junker, según los cuales hubo en Egipto una época de monoteísmo primitivo en forma de culto a un dios conocido por «el grande» o «el gran dios» [16]. Esta tesis, sin embargo, se apoya en fundamentos muy débiles. La antigua religión egipcia siempre tuvo carácter politeísta. Cierto que puede hablarse de un panteísmo relacionado con Atum, cuyo nombre podría significar «el dios total». El monoteísmo de Eknatón se parecía más a aquella especie de monoteísmo en que más de una vez desembocó en época antigua el culto solar. En la literatura sapiencial, «dios» o «el dios» es frecuentemente objeto de reflexión. Pero tampoco hemos de ver aquí un elemento monoteísta. Seguramente esta alusión se refiere a la divinidad concreta a que el sabio acudía como a su dios tutelar. El hecho importante es que cierto número de dioses aspiró a ocupar el puesto supremo, por ejemplo, Geb, Šu, Min, Sekmet, Osiris, Tot y, por encima de todos ellos, el dios sol.

Finalmente, hay dos rasgos característicos de la antigua mentalidad religiosa de Egipto que merecen atención. H. Frankfort los ha designado como «multiplicidad de actitudes» y «multiplicidad de respuestas» [13]. El primer principio es la base del politeísmo: el creyente se sitúa ante la divinidad de varias formas. Por otra parte, se sirve de múltiples símbolos para expresar una verdad religiosa; al actuar de esta manera, en modo alguno se le puede tachar de incurrir en contradicción lógica. Los textos, por ejemplo, explican que el difunto mora en la tumba, vive en las regiones celestes, reside en el mundo inferior, acom-

paña al dios sol en su periplo, ha de dar cuenta de sí mismo ante Osiris y sus jueces en el juicio de los muertos. Aquí tenemos un conjunto de afirmaciones que se excluyen entre sí. El egipcio no caía en la cuenta de estas contradicciones, pues se trataba precisamente de un conjunto de símbolos equivalentes para expresar una verdad misteriosa.

2. *Dioses primitivos*

La ciudad de Hermópolis, en Egipto central, lleva en lengua egipcia el nombre de *Hmnw*, que significa «la octava ciudad». Este centro, que más tarde se convertiría en foco del culto a Tot, el dios luna, había recibido su nombre de una antigua cosmogonía en que jugaba papel importante una ogdóada [12]. Se trataba de ocho dioses primordiales que representaban el caos. Se creía que juntos habían creado la luz en la llamada isla de llamas, y se afirmaba que eran los padres del dios sol. La ogdóada se componía de cuatro parejas de dioses; las divinidades masculinas ostentaban cabezas de rana y las femeninas de serpiente. Se trata de símbolos muy densos. La rana, que pasa por una extraña metamorfosis antes de convertirse en animal adulto, inspira la idea de que tiene la capacidad de la autorrenovación. Es, por tanto, comprensible que Heket, la diosa que protege el nacimiento, lleve cabeza de rana. Todos los pueblos antiguos vieron en la serpiente un animal misterioso, por vivir en madrigueras, que son los accesos al mundo inferior, y por renovar periódicamente su piel. Del mismo modo, los egipcios creían que la serpiente es una criatura demoníaca, por una parte enemiga del dios sol, que como Apap trata de estorbar su viaje a través del mundo inferior, y por otra símbolo de la tierra que periódicamente hace surgir una nueva vida, especialmente con la salida del sol. De esta forma, las cabezas de rana y de serpiente que ostentan los dioses primitivos expresan que les es inherente la vida potencial. El hecho de que formen parejas podría significar que originalmente se creía que eran dioses andróginos. Lo cierto es que el carácter de los personajes femeninos no está claramente definido. Puede que constituyeran la «potencia» de los respectivos dioses, que más tarde se individualizó.

La pareja más antigua es la formada por Nun y Naunet. A Nun se le llama «el antiguo», «el más antiguo», «el que existió primero». Representa el agua primordial que, según diversos mitos egipcios acerca de la creación, estaba ya presente en el principio. La segunda pareja se llama Hu y Hauhet. Del nombre de Hu se afirma que es un juego sobre las palabras *hhj*, «buscar», y *hh*, «millón, gran multitud». Se supone que este nombre expresa una característica del agua primordial, concretamente, su capacidad para extenderse en todas direcciones. La tercera pareja se llama Kuk y Kauket. Estos nombres dan a entender claramente que se trata de las tinieblas que en el tiempo primordial lo llenaban todo. Amón y Amaunet forman la cuarta pareja. Este Amón fue relacionado más tarde con Ra en Tebas, donde se presentaba como el poderoso dios sol. En la cosmogonía de Hermópolis es el dios del

viento. Hace honor a su nombre, que se afirma derivado de *imn*, «ocultar». El oculto, el misterioso, el viento invisible que remueve el agua primordial y de esta forma crea la vida. K. Sethe ha señalado el estrecho paralelo que ofrece esta cosmogonía con el relato bíblico de la creación. En Gn 1,2 leemos: «Y la tierra estaba sin forma y vacía; y las tinieblas se extendían sobre la faz del abismo. Y el Espíritu *(rûaḥ* = aliento, viento, espíritu) de Dios se movía sobre la faz de las aguas». Sea de ello lo que fuere, entre estas potencias primordiales, Amón es evidentemente el dios que evocó la primera vida a partir del caos. Por ellos se le llama «el aire que permanece en todas las cosas; el aliento vital en la nariz de todas las cosas; cuando él parte, sobreviene la muerte».

3. *El dios sol*

El dios sol es conocido bajo distintos nombres. El más común de ellos es Ra, con el disco solar como determinativo en la escritura jeroglífica. También es llamado Harakte, que significa «Horus del horizonte». El dios sol es concebido como un halcón. El pájaro es el determinativo de Horus, dios del cielo. El nombre Harakte acentúa su brillante aparición, que para los egipcios constituía un milagro diario, una repetición de su mítica aparición en los tiempos primordiales. El horizonte *(aht)* es en realidad la montaña luminosa de Oriente, donde se juntan este mundo y el mundo inferior. En su intento de esclarecer el significado de *aht*, los egipcios se sirvieron de una serie de representaciones simbólicas, entre las que destaca por su importancia la puerta. Al dios sol se da otro nombre, el de Kepri o Keprer, y de ahí que frecuentemente sea representado por el escarabeo que empuja delante de sí el disco solar. Kepri estaba relacionado con la palabra *hprr* = escarabajo, y también con el verbo *hpr* = «llegar a ser», es decir, crearse a sí mismo. La creencia popular egipcia veía en el escarabajo una criatura que empieza a existir espontáneamente. Así, el dios sol es igual que Kepri, el dios que empieza a existir automáticamente. En Heliópolis, el dios sol recibía el nombre de Atum. De este nombre se afirma que está relacionado con el verbo *tm* = «ser completo», «llegar a término». De ahí que Atum sea el sol poniente al atardecer. En la mitología de épocas posteriores, tres de estos nombres se conjugan, ya que el dios sol dice: «Yo soy Kepri por la mañana, Ra por la tarde y Atum, el del atardecer».

El dios sol se representa de diversas formas. Se dice de él que es el ojo derecho de Horus, dios del cielo, mientras que la luna se concibe como si fuera su ojo izquierdo [11]. En relación con ambos ojos se hallan ciertos mitos, que por tres razones resultan difíciles de reconstruir. En primer lugar, estos mitos no aparecen en parte alguna relatados *in extenso*. En segundo lugar, el mito del ojo-sol está entremezclado con el del ojo-luna. En tercer lugar, el mito del ojo-sol está unido a un relato sobre la diosa Tefnet, que vive como una leona salvaje en el desierto de Nubia y es inducida a retornar a Egipto por el poder persuasivo de Su y Tot. La principal idea del mito del ojo-sol es evidentemente

que este ojo puede separarse de la divinidad, convertirse en un *numen* independiente, dejarla y retornar a ella de nuevo. Esta representación pudo originarse en la desaparición temporal del sol detrás de las nubes. Como el cielo de Egipto rara vez se halla cubierto de nubes, quizá sea más plausible la influencia del mito del ojo-luna. La luna, con su periódico crecer y menguar, dio muy verosímilmente origen a la idea de la partida y el retorno. De ahí el papel que Tot, el dios luna, juega en el mito. En cualquier caso, este tema dominante aparece en cierto número de variaciones. Primero hallamos que este ojo es enviado para castigar a los enemigos de Ra, gente rebelde. Luego leemos que el ojo parte porque está airado contra el dios sol, lo que da ocasión a que intervenga Tot para reconciliarlos. Estos dos motivos pueden combinarse, y de ahí surge el relato de que el ojo está airado porque otro ojo ha usurpado su puesto durante su ausencia. El ojo airado recibe una satisfacción al permitírsele que adorne la frente del dios sol en figura de úreo.

Este mito nos ofrece la oportunidad de mencionar una segunda representación: el disco solar con el úreo, flanqueado por alas—el úreo es la serpiente que también adorna la corona del faraón y que se cree dotada del poder de espantar a los enemigos—, símbolo que aparece con frecuencia sobre las puertas de los templos egipcios. El dios sol se concibe también en figura de un halcón de brillantes plumas que vuela a través del cielo. Ya hemos hablado del dios sol en figura de escarabeo. También se representa a Ra en figura humana con cabeza de halcón ornada por el disco solar [29].

En lo que respecta a la religión, los antiguos egipcios se acomodaban siempre al pasado mítico. De ahí el valor excepcional atribuido al mito de la creación. Cada una de las principales ciudades tenía su propia versión de aquel proceso. En el mito de Heliópolis, el dios sol cumplía las funciones de creador, o más bien de modelador de un cosmos a partir del caos. Según este mito, en el principio no existía nada más que Nun, el agua primordial. De Nun surgió el dios sol. Como no hallaba nada donde poner el pie, hizo un montículo o se subió a la colina primordial que surgió del agua. En la doctrina de Heliópolis, el dios sol es conocido con el nombre de Atum. Hay una alusión a su acción creadora en el siguiente texto de las pirámides: «Oh Atum Keprer, tú te has elevado sobre tu colina (primordial)» (1652); «gloria a ti, Atum, gloria a ti, Keprer, que te has engendrado a ti mismo, tú eres supremo en tu nombre de colina, tú has creado en tu nombre de escarabeo» (1597). La subida del dios sol a la colina primordial tenía un triple significado: el dios sol derrotaba a los poderes del caos, asumía el dominio del mundo e instituía a Ma-a-at como orden que permanece para siempre. El texto 265 de las pirámides alude a estos acontecimientos, afirmando que el rey Unas viene de la isla de llamas—lugar de nacimiento del dios sol—y que ha enviado a Ma-a-at para sustituir a la mentira. El *Libro de los Muertos*, 17,3-5 también alude a los tiempos primordiales, cuan-

do Ra derrotó a sus enemigos y se manifestó como primer rey. La colina primordial, que también se representa como una escalinata, cumple una importante función en el simbolismo religioso. Es el signo de la vida divina que resucita espontáneamente de la muerte. Como ha demostrado A. de Buck en su estudio sobre la concepción egipcia de la colina primordial, el jeroglífico del verbo *h'j* es una de sus variantes. Representa la colina primordial sobre la que se hacen visibles los rayos del sol naciente. *H'j* significa «alzarse» con referencia al sol, «aparecer» con referencia a los dioses y también al rey que sube al trono. El faraón, considerado como hijo del dios sol, repetía al hacerse cargo del poder la subida mítica del dios sol a la colina primordial. Este es el motivo de que el nuevo faraón subiera al trono la mañana siguiente al día en que había muerto su predecesor.

Es conveniente exponer, en relación con todo ello, lo concerniente a Ma-a-at, el orden universal [1]. Ma-a-at representa a la vez una idea y una diosa. Como idea puede interpretarse en el sentido de verdad, justicia, orden social. Así, un difunto afirma: «He pronunciado la verdad, como quiere la divinidad, día tras día». «Un hombre de Ma-a-at» es quien practica la justicia en todos los aspectos. Todos los funcionarios oficiales, y más que nadie el faraón, están llamados a poner en práctica Ma-a-at. Muy en especial le corresponde este cometido al faraón por ser hijo de los dioses y monarca sagrado. Su tarea consiste en «hacer que Egipto goce de prosperidad, como en los tiempos primordiales por obra de los planes de Ma-a-at». Una investigación más detenida demuestra que los ideales éticos de verdad, justicia y orden social tienen su arraigo fundamental en el cosmos, pues Ma-a-at es ante todo una diosa que representa el orden cósmico. Ma-a-at es una institución de Ra, y como tal, su hija. Pero Ma-a-at es conocida también como su madre, porque el dios sol está sujeto a Ma-a-at en su carrera. Ella se sitúa como piloto en la proa de la barca del sol. Los himnos dicen con inmensa variedad de imágenes que Ma-a-at hace vivir a Ra. También se relaciona Ma-a-at con Osiris. El juicio de los muertos que preside Osiris se celebra en la cámara de la doble Ma-a-at, concretamente, en la de la vida y la muerte. La conducta del difunto durante su vida y la cualificación espiritual que merezca se determinan en virtud de Ma-a-at.

Durante la creación, el dios sol estuvo asistido por Hu y Sia [12, 21]. Se trata de dos figuras interesantes. Personifican la palabra y la visión creadoras, la divina sabiduría. Para comprender lo que Hu significa ha de tenerse en cuenta que la palabra, según la concepción de los antiguos, y en especial la palabra solemnemente pronunciada no es un sonido vacío, sino una afirmación poderosa con eficacia creadora. Sia, por su parte, encarna el antiguo ideal egipcio, la visión profunda del misterio de la vida y la muerte. Un extraño mito refiere que Isis intriga para conseguir que Ra le dé a conocer su nombre secreto, y para ello modela una serpiente que muerde a Ra; éste siente un dolor tan insufrible que en un desesperado esfuerzo por curarse de él dice a Isis su nombre

secreto, es decir, le revela su verdadero ser, su poder creador—los antiguos creían que el nombre contiene la esencia de quien lo lleva—e Isis le otorga el alivio. Puesto que la naturaleza divina es inescrutable, al lector no se le dice cuál es este nombre secreto. A partir de aquel momento, Isis poseyó la sabiduría. Por ello no es de extrañar que Hu y Sia pertenezcan a la tripulación de la barca solar. Son los encargados de asegurar el tránsito del dios sol especialmente por el mundo inferior.

Ra prosiguió su obra creadora llamando a Šu y Tefnet a la existencia, y lo hizo de una manera notable: tosiendo y escupiendo. Esta concepción se funda en una paranomasia de los nombres de estas dos divinidades. Šu es el dios del aire; Tefnet, una figura incolora, seguramente es la humedad. Šu está relacionado con ciertas especulaciones teológicas que hacen de él un dios de relativa importancia. Además, él separó a Geb, dios de la tierra, y a Nut, diosa del cielo, hijos de Šu y Tefnet. Esta separación es verosímilmente una creación, pues como resultado de ella llegó a ser posible la vida. Geb y Nut son dioses primordiales, y Nut es la más importante. Es representada como abarcando la tierra; en su faceta de cielo nocturno se identifica con el dominio de los muertos. Pintada en la cara interior de la tapa de los sarcófagos forma un arco protector sobre el difunto.

Lógicamente, el curso del sol atrajo la atención en una época muy temprana. La creencia común era que el dios sol recorría el cielo en una barca. Incluso se servía de dos barcas, la de la mañana y la de la tarde, o más bien una para viajar de día y otra para su recorrido nocturno a través de Duat, el mundo inferior. La salida y la puesta del sol eran los momentos de este viaje que más atraían la atención; son descritos en numerosos himnos [29]. Sobre todo la salida del sol, pues en modo alguno es cosa que haya de ocurrir necesariamente. Este acontecimiento es un milagro que se repite todos los días, prueba de que el dios sol tiene el poder de derrotar a la muerte. De ahí que el Oriente y el Occidente sean los puntos más importantes de la cosmografía. Corresponde a la derecha y a la izquierda. El sur era el punto de orientación. Como el sol muere en Occidente, allí se sitúa el lugar típico de los muertos. Los muertos eran llamados los «occidentales», y las necrópolis estaban situadas en la ribera occidental del Nilo. Sin embargo, era el país de la vida. Un himno dice: «Culto de Ra, cuando se hunde en la vida».

El simbolismo derivado del mito de la creación ha dado origen a tres famosas construcciones, concretamente, las pirámides, sobre todo la de Guizé, los obeliscos y las esfinges. Las pirámides imitan la colina primordial; los faraones eran sepultados en estas gigantescas tumbas para que participaran en la vida divina. Los airosos obeliscos deben su significado al hecho de que son pirámides colocadas en la cima de elevados pilares cuadrados. La esfinge es un león con cabeza humana que puede representar tanto al dios sol como al rey. El león, típica estampa de la fuerza, simboliza el poder victorioso inherente a Ra. En consecuencia,

la esfinge de Guizé recibía el nombre de «Harmachis (una variante de Harakte), Keprer, Ra, Atum», en otras palabras, que simboliza al dios sol en sus distintas fases [21].

Hay algunos animales que se asocian al dios sol. Ya hemos hablado del escarabajo, y también del halcón. Pero hemos de mencionar además la oca y el gato. Un mito habla de que surgió una oca de un huevo sobre la colina primordial, que echó a volar graznando y de este modo creó la luz y el primer sonido [11]. En cuanto al gato, se da la conocida concepción del gato que descuartiza la serpiente, enemigo típico del dios sol. Es el dios sol que lucha contra las tinieblas.

Debemos recordar finalmente también a Amón-Ra, dios tutelar de Tebas. Como antes hemos indicado, Amón era originalmente un dios del viento. Gracias a la protección de los monarcas de la XII dinastía —la mayor parte de los cuales llevan el nombre de Amenemhet = «Amón toma la delantera»—y a su asociación con Ra, se convirtió en un dios poderoso cuyas posesiones durante el Imperio Nuevo formaban un *imperium in imperio*. Un himno alaba tanto su misteriosa grandeza como su beneficencia. Su animal sagrado era el carnero.

Del culto del dios sol se tratará en el apartado que dedicaremos a la religiosidad.

4. *Sokaris-Duat*

Durante la noche hace el sol un viaje de doce horas a través del mundo inferior [2]. Este viaje ha sido descrito en un texto que lleva por título *Am Duat*, «aquel que está en Duat». Sobre los muros de las tumbas reales de un valle situado al oeste de Luxor se han grabado este texto y las correspondientes representaciones pictóricas. Las doce horas de la noche están representadas como otras tantas regiones separadas unas de otras por unas puertas. El texto describe cómo el dios sol va pasando con su barca sucesivamente por todas las horas, así como las criaturas subterráneas que encuentra en su camino. Las imágenes están distribuidas en tres registros horizontales; el medianero muestra cómo pasa la barca del sol por el río subterráneo, rodeada a veces de una flotilla de barcas menores. El dios sol aparece con cabeza de carnero para indicar que está muerto, pero que conserva el poder de resucitar. Los registros superiores e inferiores representan las dos orillas, pobladas por misteriosas criaturas pertenecientes a los dominios de los muertos y por los difuntos. Todos los habitantes del mundo inferior saludan con entusiasmo al dios sol, pues su llegada significa para ellos una nueva vida.

En las horas cuarta y quinta no hay agua, y la barca del sol ha de ser arrastrada por la arena. Estas dos horas son los dominios de Sokaris. El verdadero dominio de Sokaris está herméticamente sellado, hasta el punto de que el dios sol ni siquiera llega a echarle una mirada; sin embargo, Sokaris escucha su voz. Sokaris, a pesar de todo, aparece representado de pie, dentro de un cartucho sostenido por dos leones que re-

presentan a Aker, el dios de la tierra. Abarcando la elipse aparece una pirámide en cuya cúspide se ve la cabeza de Isis. Sobre esta figura se muestra una forma acampanada que representa el cielo nocturno, del que emerge el escarabeo. El simbolismo es evidente: a mitad de la noche—la muerte—empieza la aurora.

Sokaris aparece habitualmente en figura humana con cabeza de halcón. Al parecer, su principal santuario era Ra-setau *(ra śtaw* = «boca de las cuevas», es decir, la entrada a los dominios de los muertos), situado cerca de Guizé en Sakkará. Era el dios de las portadas del mundo subterráneo, y más en especial de las horas cuarta y quinta de Duat. En fecha muy temprana fue asociado a Pta, el señor de Menfis, y a Osiris, al que se parece mucho. A pesar de ello, nunca perdió su independencia.

Sokaris es una figura más misteriosa. El primer rasgo que atrae nuestra atención es lo que podríamos llamar su carácter no mítico. Esto significa que en torno a su personalidad no se ha desarrollado mito alguno en que se refieran sus obras o vicisitudes. Sin embargo, era la figura principal en ciertos ritos antiquísimos y muy notables, así como en unas festividades llenas de colorido, de las que nos ocuparemos en el siguiente capítulo, y en las que juega un papel importante su barca sagrada, el *hnw*. Por el rito consistente en «abrir la tierra» se diría que es un dios ctónico; de él viene la vida fecunda de la tierra. Pero sus raíces se hunden profundamente en el mundo inferior. A ello alude el epíteto con que más comúnmente se le designa: «el que está sobre su arena». Esta designación caracteriza a Sokaris como dios del desierto, de la región en que reina la muerte. De ahí que las horas cuarta y quinta de Duat, su morada, se representen como un desierto. Sokaris es el dios de la muerte, no de los muertos, como lo es Osiris, cuya muerte y resurrección eran para los difuntos una esperanza de vida eterna. Es el dios del suelo estéril que puede volverse fértil, de la muerte que entraña una vida en potencia. Prueba de ello es la representación a que antes nos hemos referido al hablar de la quinta hora: el escarabajo que emerge reptando del cielo nocturno, símbolo de la luz que empieza a brillar en la oscuridad de la noche.

5. *Osiris y su séquito*

Osiris alcanzó una gran popularidad [2]. Fue objeto de veneración, afecto y esperanzas religiosas de millares de mortales en el curso de muchos siglos. Junto con las figuras divinas que le rodean excitaba la imaginación, hasta cierto tiempo porque eran los paladines de unas virtudes humanas en su expresión más intensa. Osiris, el rey prudente; Isis, la amante esposa, totalmente abatida por el asesinato de su esposo; Neftis, la hermana fiel; Horus, el hijo que toma venganza de la injusticia cometida contra su padre; Set, el hermano envidioso, el «malo»; Anubis y Tot, amigos que socorren a Osiris en su desamparo. Todas estas figuras se inspiran en unos sentimientos que todo hombre conoce

muy bien. Aparte de esto, la dramatización cultual del dolor y la resurrección de Osiris inspiró al pueblo la esperanza en una vida bienaventurada más allá de la tumba. Del mismo modo que el mito del dios sol, y sobre todo el relato de la creación, influyó profundamente en la religión oficial y específicamente en la ideología real, como veremos en el capítulo siguiente, también el mito de Osiris prestó la trama y la urdimbre del culto funerario. Una y otra vez se expresa el deseo de que Tot justifique al difunto, lo mismo que hizo en el caso de Osiris y Horus. Aquí se pone claramente de manifiesto una vez más la función del modelo mítico-ritual.

Sin embargo, lo chocante es que los textos egipcios jamás relatan detalladamente el mito de Osiris. Plutarco fue el primero en consignarlo como un relato continuo en su libro *Peri Isidos kai Osiridos*. Un himno de la XVIII dinastía en que se hace un panegírico de Osiris menciona cierto número de detalles, pero sin ilación lógica alguna. Los demás textos sólo contienen alusiones al destino de Osiris. Se hallan dispersos en otros materiales de muy diverso tipo: textos funerarios como los de las pirámides y el *Libro de los Muertos*, himnos y rituales. Con frecuencia ocurre que las noticias contenidas en ellos apenas concuerdan entre sí. Ello es prueba evidente de que los antiguos egipcios no poseían una doctrina sobre Osiris, si bien tenían una concepción mítica acerca de su naturaleza e importancia, susceptible de diversas interpretaciones conforme lo exigían las circunstancias.

Mediante la necesaria armonización podemos obtener la siguiente imagen de Osiris: Geb y Nut tuvieron cuatro hijos, dos varones llamados Osiris y Set y dos hijas denominadas Isis y Neftis. Isis era esposa de Osiris; Set era atendido por Neftis. Osiris gobernaba el mundo como un monarca bondadoso. Set adoptó hacia él una actitud hostil, y, según Plutarco, logró asesinarle alevosamente, a pesar de la protección de Isis. Se dice que lo engañó para que se dejara encerrar en un sarcófago que se le adaptaba perfectamente. Set y sus ayudantes lo arrojaron al Nilo, que lo arrastró hasta Biblos. Los textos egipcios nunca explican detalladamente las horribles acciones de Set. A veces se afirma que derrocó a Osiris, otras se alude a que Osiris se ahogó. Aunque abatida por la tristeza, Isis no descansó hasta que hubo logrado recuperar el cuerpo de su esposo muerto. En unión de Neftis pronunció una lamentación en que se inspiran las letanías del culto de Osiris. Pero este cántico de lamentación poseía además virtudes mágicas. Gracias a ello y a la solicitud que Anubis y las dos hermanas prodigaron al cuerpo mutilado, Osiris despertó a una nueva vida. Entre tanto, Isis concibió a su hijo Horus del difunto Osiris. Set se apoderó nuevamente del cuerpo de Osiris y lo dividió en catorce trozos. Isis los recuperó, enterrándolos conforme los iba encontrando, razón por la que en Egipto hay muchos santuarios dedicados a Osiris. Para proteger a Horus de los ataques de Set, lo llevó secretamente a la región pantanosa del Delta. Cuando Horus alcanzó la edad viril, lo llevó a presencia de los dioses. Allí se celebró

un juicio en que Tot actuó como abogado del padre y del hijo. Set fue condenado y Horus reconocido como heredero de su padre. Osiris no regresó a la tierra, sino que aceptó la función de señor del mundo inferior y juez supremo de los muertos.

Osiris es una personalidad divina con tantas facetas que resulta difícil expresar en una fórmula sencilla cuanto abarca su esencia. Dado que revela acusados rasgos humanos, y como es presentado, sobre todo por Plutarco, en figura de un gobernante terreno, muchos egiptólogos suponen que se trata de un rey de tiempos antiquísimos que fue divinizado. Esta suposición no es correcta, pues no tiene en cuenta los indudables rasgos cósmicos que revela la figura de Osiris. Nada hay que pueda servirnos de indicio de que los antiguos egipcios imaginaran a Osiris como un gobernante. No disponían de otro símbolo para definir su condición regia. También de Ra se afirmaba que era un monarca, y nadie ha pensado en tomarlo por un rey mortal deificado. Osiris es sin duda alguna un dios de la vegetación, pero sólo en un sentido específico que es preciso explicitar más. Las pinturas de la tumba de Osiris, adornada con plantas de cereales, hacen pensar que Osiris es sin duda alguna un dios de la vegetación. En los textos de las pirámides se invoca a Osiris de esta forma: «Oh tú, cuyo árbol es verde; que se alza sobre su campo...» En numerosos pasajes se le llama Neper, «grano». «Yo vivo, yo muero, yo soy Osiris... Yo vivo como un grano, yo crezco como el grano». Dado que sin el agua es inconcebible la fertilidad, es lógico que el texto afirme: «Tú eres ciertamente el Nilo, grande sobre los campos al comienzo de las estaciones; dioses y humanos viven del agua que hay en ti». Osiris es también un dios de la tierra; todo cuanto se edifica y se hace sobre el suelo se asienta sobre la espalda de Osiris, que yace como la tierra, según afirma un himno. Hay además cierta relación entre Osiris y la luna; se supone que Osiris reinó 28 años, el número que corresponde a un mes lunar. Finalmente, Osiris es dios de los muertos. En esta función es probable que asumiera la personalidad de un dios antiguo conocido por el nombre de «señor de los occidentales» (es decir, los muertos). Aparte de ello, por sí mismo es ya un dios que pertenece al ámbito de los muertos, pues personifica la misteriosa vida divina que tiene su asiento en el mundo inferior y que periódicamente vuelve a manifestarse en una espontánea regeneración a partir de la muerte.

Isis es llamada en egipcio *Ś.t*, que significa «sede, trono». Como antes hemos dicho, hay motivos para suponer que representa el trono, la sede sagrada del rey. El rey asume su dignidad al sentarse en el trono. Es el trono el que «hace» al rey. Isis es considerada, de hecho, su «madre». Los egipcios entendían esta concepción de manera completamente realista. En un relieve del templo de Abidos aparece el faraón sentado en el regazo de Isis, que a su vez se sienta en el típico trono real. Esta concepción se funda también en la idea de que Horus obtuvo gracias a Isis el ser reconocido como heredero de Osiris. Isis logró el éxito de sus

planes porque tenía la sabiduría a su servicio. Es llamada «grande en magia», lo que viene a significar lo mismo, pues la noción antigua de la verdadera sabiduría equivalía al conocimiento del misterio que entrañan el vivir y el morir. Armada con esta «sabiduría», Isis logró restituir la vida a su esposo asesinado. En comparación con la personalidad simpática, pero pasiva, de Osiris, Isis resulta una figura femenina resuelta y activa. No nos sorprende que en tiempos posteriores adquiriera una resonancia universal y que en la época helenística tutelara los misterios que recibieron su nombre. Su hermana Neftis es una personalidad desvaída, aunque su nombre —«la señora de la casa»— sugiere que en otras épocas tuvo mayor importancia.

Horus es el modelo de hijo que permanece junto a su padre. Al menos así ocurre en el mito tradicional. En realidad, la figura de Horus es compleja; en otras palabras, sería fácil mencionar cierto número de dioses que llevan el nombre de Horus y que habitualmente ostentan cabeza de halcón [3]. S. A. B. Mercer incluso ha presentado una lista de 15 dioses que llevan el nombre de Horus. Dos son, sin duda alguna, las figuraciones más importantes de esta divinidad: el llamado Horus antiguo y Horus hijo de Osiris. Prácticamente están confundidos uno con otro. Tipológicamente, sin embargo, es posible establecer una distinción clara entre ellos. El Horus antiguo es una divinidad del cielo. El mito dice que se vio envuelto en un violento combate con Set, con el que forma una pareja, y que en el curso de aquél Set logró privar a Horus de uno de sus ojos, mientras que Horus despojó a Set de sus testículos. Tot intervino para lograr una reconciliación entre ambos. El mito expresa la idea de que la vida y la muerte, antitéticas entre sí, pueden reconciliarse a pesar de todo. El Horus que aparece en el mito de Osiris, sin embargo, es una personalidad distinta; es el hijo que defiende los derechos de su padre y que por ello merece ser designado sucesor suyo.

Set juega el papel del malo en el mito de Osiris. Ciertos libros de épocas posteriores contienen las más terribles maldiciones contra Set. Sin embargo, este dios es algo más que una figura terrorífica. Así lo demuestran el hecho de que recibiera culto, desde tiempos antiguos, en Ombos, en el Alto Egipto —mientras que Horus era el dios tutelar del Delta— y la circunstancia de que ciertos faraones llevan el nombre de Seti, inspirado en el de este dios. A pesar de todo, es un dios demoníaco, inescrutable. Aparece frecuentemente en figura de un animal desconocido que seguramente pertenece a la fauna del desierto. Mientras que Horus tiene su morada en el cielo, los dominios de Set se hallan en la tierra árida.

Finalmente, hemos de fijarnos en Anubis. Frecuentemente se le representa como un perro acostado. Es de suponer que se trata del perro salvaje; los egipcios no distinguían claramente entre ese animal, el lobo y el chacal. Es posible que este animal inspirase la idea de que conocía el camino hacia los dominios de los muertos. Por ello se convirtió Anubis en una divinidad de los muertos. Tiene a su cargo el embalsamamiento,

función que ejerció por primera vez con el cuerpo de Osiris, según el mito. Estrechamente relacionado con Anubis está Upuat, representado en figura de un lobo o chacal negro de pie. Su nombre significa «el que abre los caminos». Conduce a la victoria, encabeza las procesiones festivas y es también un dios de los muertos, que guía a los difuntos por el sendero que conduce a la vida del más allá.

6. *Tot-Konsu*

Tot aparece frecuentemente en figura de babuino o ibis. Su determinativo jeroglífico es el ibis. Cuando se ofrece en forma humana se le reconoce por llevar cabeza de ibis. Se supone que originalmente era una divinidad del Delta. En tiempos históricos, el centro de su culto se hallaba en Hermópolis Magna, a medio camino entre El Cairo y Coptos. El nombre griego de aquella ciudad, que en egipcio se llamaba *Hmnw*, indica que los griegos identificaron a Tot con Hermes. Igual que éste, era un dios de los muertos y psicopompo.

Tot era en su origen un dios lunar. Por una parte, es la misma luna, y por otra, el señor del ojo lunar. En este segundo aspecto tiene un importante cometido en el mito del ojo lunar, a que ya hemos aludido: busca este ojo perdido, lo halla y lo hace retornar. También ejerce sus funciones salutíferas con respecto al ojo de Horus, que recibe importantes daños en su lucha con Set. Lo cura y lo restaura plenamente. En la cuarta hora del texto de Am-Duat de la tumba de Seti I vemos cómo Tot entrega a Horus este ojo. Este ojo sano, conocido como *wdat*, es una forma especial del ojo divino, la prenda de la vida. El ojo *wdat* simboliza la luz que nació de las tinieblas, la vida que surge de la muerte. No es de extrañar que se convirtiera en un símbolo muy popular y difundido.

Debido a sus relaciones con la luna, Tot pasó a ser «el señor del tiempo y del cálculo de los años». En muchos pueblos, y parece que también entre los egipcios, el calendario lunar es más antiguo que el solar. Como encargado de regular el tiempo, su atributo es la palma con unas marcas que señalan los años de vida de cada hombre. Tot va anotando en ella los años que reina cada monarca y los jubileos de su coronación, o bien los escribe junto con el nombre de cada rey en el árbol sagrado de Heliópolis. También tiene Tot a su cargo los anales. Lleva cuenta de los años de cada hombre y en el momento de nacer fija la fecha de su muerte. El destino está en sus manos: «El anuncia el día de mañana y observa lo que tiene que suceder».

También caen bajo la tutela de Tot los escribas. A su cuidado están las bibliotecas y los archivos. Es el señor de los libros. Mora en la «casa de la vida» en que se conserva la sabiduría. Los escribas le ofrecen una libación con su tintero antes de empezar a escribir. A él dirigen elocuentes alabanzas los miembros de esta importante casta de la sociedad egipcia. «Tot es un refugio en la vida y en la muerte», se afirma. Fue precisamente Tot quien otorgó la escritura a los hombres, además de conceder-

les la capacidad de hablar: «El es el descubridor de las palabras del lenguaje». De ahí que actúe como abogado defensor. Es él quien establece las leyes. Especialmente las «palabras divinas» que regulan el culto proceden de él. Su palabra posee virtud mágica. El es «grande en magia». En este aspecto es también protector de los médicos. Rasgo característico de este significado mítico es el hecho de que Ma-a-at, el orden cósmico, y Sesat, la diosa de la escritura, son mencionadas como sus consortes.

Pero su verdadero carácter se manifiesta con mayor claridad en sus relaciones con el dios sol, con Horus y con Osiris. Tot es uno de los miembros permanentes de la tripulación que gobierna la barca del sol. Su tarea consiste en «proteger el barco». Sus actividades, sin embargo, no se reducen a esto. Cuida de que Ra viaje cada día siguiendo una ruta prefijada: «Tot escribe todos los días Ma-a-at para ti», exclama el himno solar. Antes dijimos que Tot sanó el ojo dañado de Horus. También se hizo mención de este dios en relación con el mito de Orisis: actúa como abogado defensor en el proceso legal que Set instituye contra Osiris y Horus, consiguiendo una sentencia favorable a los dos últimos. Luego Tot reconcilia a Set y Horus y deja en claro la situación de Osiris. Esto significa que, en su condición de dios de la sabiduría, restaura el equilibrio del mundo, que había sido perturbado. Es comprensible que los muertos acudan a él, ya que a su cargo está consignar el peso del corazón cuando éste es colocado en el juicio en una balanza en cuyo otro platillo sirve de patrón una pluma que representa a Ma-a-at. El difunto confía en que, al realizar esta operación, Tot dirá algo en su favor.

En relación con ello hemos de aludir a otro dios lunar, conocido por el nombre de Konsu. Su significado tiene relación con un verbo que significa «pasar a través de», y es una denominación que cuadra bien a un dios lunar. Su imagen se parece a una momia con dos ganchos en las manos como los que ostenta el monarca, una trenza infantil junto a la oreja y la luna llena enmarcada por un cuarto creciente sobre su cabeza. Se le llama «señor del tiempo». En este sentido es muy afín a Tot. Su templo principal estaba situado en Tebas, donde se le tenía por hijo de Amón y Mut. Esta diosa, cuyo nombre se escribe con el jeroglífico de un buitre, que también significa «madre», es una especie de diosa madre. A una representación de Konsu conocida por «el consejero» se atribuía la virtud de sanar. La creencia popular atribuye a la luna un influjo sobre el cuerpo que puede resultar benéfico o maléfico. Al poder curativo de Konsu se alude en una leyenda sobre Bentres, hija del señor de Bechten, hermana menor de una reina egipcia. Para curarla de su enfermedad, Konsu envió a su doble, Konsu el consejero, que logró liberar a la princesa del mal espíritu que había causado su enfermedad. El señor de Bechten persuadió a Konsu de que permaneciera junto a él. Después de quedarse allí durante más de tres años, el dios no pudo resistir la nostalgia de Egipto. Regresó cargado de regalos que presentó al gran Konsu.

7. *Pta*

Ya desde la I dinastía se representa a Pta en pie dentro de una capilla, con la cabeza rapada y sin la barba tradicional que frecuentemente caracteriza a dioses y reyes, envuelto en una vestidura que le da apariencia de momia, con un cuello recto al que va unida una borla o campanilla. Sus manos, que salen de su vestidura, sostienen un cetro en forma de jeroglífico *waś*, «prosperidad, fortuna». Más tarde aparece barbado, de pie o sentado en una capilla cerrada [28].

Pta es el señor de Menfis, la capital del Imperio Antiguo. También recibía culto en algunas otras ciudades. En Menfis era Sekmet su esposa y Nefertem su hijo. Su principal epíteto en aquella ciudad era «aquel que está al sur de la muralla»; esta designación rememora la «muralla blanca» edificada por Menes, el primer rey, para convertir la capital en una fortaleza inexpugnable. Lo cierto es que a Pta se le llama en cierto pasaje «el que está al sur de la muralla blanca». Es evidente que su templo estaba situado al costado sur de la ciudad. ¿Qué podría significar esta localización? ¿Estará al sur el lado de la vida y al norte el lado de la muerte? Conforme a la idea egipcia, el sol recorre el cielo meridional durante el día y el cielo septentrional y nocturno por la noche, es decir, Duat, el mundo inferior. Recuérdese que Duat puede significar a la vez los dominios de los muertos y el cielo nocturno.

En todo caso, Pta tiene rasgos ctónicos; además, está relacionado con la fertilidad de la tierra, como lo demuestran sus relaciones con el dios Tatenen, de cuyo nombre se afirma que significa «el país elevado». A. de Buck, en su estudio antes citado, supone que Tatenen es una variante de la colina primordial que se alzó por encima de las aguas del caos. Un texto relativo a Pta, al que nos referiremos más adelante, dice de este dios: «Tatenen... del que proceden todas las cosas en figura de alimento y viandas, sacrificios divinos, todas las cosas buenas». En esta cita aparece Tatenen como la tierra que produce sus frutos. Tatenen es, por consiguiente, la personificación de la tierra fértil que surgió del Océano primigenio y que todos los años emerge de la inundación. Tatenen se representa como un dios sedente con la barba divina, portando en su cabeza dos plumas sobre cuernos de carnero y empuñando en su mano el símbolo del gobierno, semejante a un mayal. Esta representación demuestra con suficiente claridad que Pta y Tatenen eran en su origen dioses distintos y que permanecieron siempre así, a pesar de su afinidad esencial. El pedestal en que Pta se alza junto con Min indica también su carácter ctónico. Este pedestal tiene en su frente un plano inclinado, y representa la colina primordial, como explicaremos más detalladamente en el apartado siguiente.

Pta se caracteriza por una clase especial de obra creativa en que emplea sus manos. Es el divino artesano, el herrero o escultor que aplica su cincel. Así dio figura a dioses, hombres y animales. En este sentido es el dios tutelar de los artesanos.

Se supone que en virtud de esta habilidad era llamado a prestar su ayuda en una ceremonia que servía para devolver el habla a los difuntos. Este rito era la apertura de la boca, y se ejecutaba sobre la momia después de ser embalsamada. En el curso de estos ritos, el sacerdote pronunciaba las fórmulas prescritas al mismo tiempo que tocaba la boca del difunto con un objeto metálico de forma peculiar para abrirla. Las fórmulas correspondientes pueden verse en un libro especialmente dedicado a esta ceremonia.

Pta debe su fama sobre todo a los textos de Sabaka [33]. Este rey, procedente de Etiopía, hizo esculpir en piedra un texto antiguo en 720 a.C., a fin de rescatarlo del olvido. Su tenor es una glorificación de Pta haciendo que diversos dioses muy conocidos actúen bajo la figura en que él suele aparecer. La importancia real del texto consiste en que ofrece una versión extremadamente interesante del mito de la creación, una teología de Pta que podría ser considerada como una doctrina del *logos*. Enseña en concreto que todas las cosas llegaron a la existencia porque en el corazón de Pta entró un pensamiento que el dios proclamó con su boca. El corazón y la lengua son aquí propiedades hipostáticas personificadas en los dioses Ḥorus y Tot. Así, leemos: «Surgió en el corazón, surgió en la lengua un pensamiento... en que Ḥorus se ha hecho, en que Tot se ha hecho Pta». El texto explica luego que Pta actúa en el cosmos y en la cultura como un *logos* inmanente, de forma que tanto el orden natural como el ético tienen en él su fundamento. «El corazón es el que suscita todo conocimiento; la lengua es la que repite lo que ha sido pensado por el corazón». Una doctrina verdaderamente profunda. Un ejemplo único de reflexión teológica que, como hemos visto, estuvo, por lo demás, del todo ausente entre los antiguos egipcios.

8. *Min*

Min es una divinidad característica, pero evasiva, cuyos orígenes y esencia no pueden establecerse fácilmente [3]. Desde tiempos antiquísimos se presenta en figura humana. Sobre su cabeza lleva un bonete ornado de dos grandes plumas, con una larga franja que pende a lo largo de su espalda. Por encima de su diestra alzada flota suelto el emblema de la dignidad regia que se asemeja a un mayal. La mano izquierda queda invisible. Su cuerpo adopta el aspecto de una momia y muestra el pene en erección. Min suele hallarse en pie sobre un pedestal cuyo frente adopta la forma de plano inclinado. Frente a él hay una urna sacrificial adornada de flores. Contemplamos cómo brotan detrás unas plantas o un objeto ritual con plantas estilizadas o un curioso santuario en miniatura.

Min recibía culto sobre todo en Achmin, la Panópolis de los griegos, y en Coptos. En esta última ciudad, su culto se remonta hasta época prehistórica. Así quedó establecido gracias al descubrimiento de tres enormes estatuas arcaicas sobre las que aparecen unas figuraciones muy interesantes, entre ellas el misterioso signo jeroglífico que se usó fre-

cuentemente para designar a Min. Todavía no se ha descifrado qué pueda significar este símbolo. Su forma figurada sobre las mencionadas estatuas prehistóricas sugeriría que se trata de una especie de fetiche, un pilar del que penden flores y conchas, y que se adorna con una flor, símbolo a la vez de la potencia divina y de fecundidad.

Coptos señala el punto en que el Nilo queda más cerca del mar Rojo, y era el arranque de una calzada que llevaba a este mar. Por ello, Min se convirtió en protector de todos los que se arriesgaban a recorrer este camino a través de montañas desérticas: mercaderes, soldados y obreros que trabajaban en las canteras. Esta relación con países extranjeros podría servir de apoyo a la tesis de que Min es una divinidad de origen no egipcio. Hay buenas razones para suponerlo, pues la estatua de Min presenta diversos rasgos que apuntan a las regiones meridionales, especialmente al país de Punt, del que se supone haber estado localizado en la costa somalí y que se hizo famoso por el incienso. La falta de suficientes datos seguros nos impide responder definitivamente a la cuestión de si Min fue un inmigrante del sur. En tiempos históricos, Min era ya un dios típicamente egipcio. Está relacionado con los tres dioses principales, Horus, Isis y Amón, aunque no por ello perdió su identidad. Es posible que tomara del Horus antiguo su gesto marcial de la mano alzada. De Isis se afirma que es su madre o su esposa. En Tebas se le identifica con Amón. Pero Min permanece idéntico a sí mismo, lo que significa que es una figura no mítica cuya esencia ha de deducirse a partir de sus atributos, así como de las ceremonias que tenían lugar en el espléndido festival celebrado en su honor, del que nos ocuparemos en el siguiente apartado.

Ante todo hemos de prestar atención al pedestal que antes mencionábamos. En una pintura del Imperio Antiguo que le representa, este pedestal aparece cruzado por líneas que se cortan en ángulo recto, que lo caracterizan como un montículo de tierra fértil. Sólo con este indicio tenemos la seguridad de que Min es un dios de la fecundidad. Esta idea es confirmada por los altos tallos que crecen a sus espaldas. Los botánicos los identifican como un tipo de lechuga muy jugosa, que era tenida por símbolo de la fecundidad. Durante las fiestas celebradas en su honor, Min es colocado sobre un pedestal que figura una escalinata. Entonces se le dirige un cántico: «Tú te alzas sobre la escalinata de Ma-a-at». Esta escalinata, que alterna con el pedestal de frentes inclinados, resulta ser un símbolo de Ma-a-at. Recuérdese a propósito de ello que el símbolo convencional de Ma-a-at es el pedestal con frentes inclinados que representa la colina primordial y es al mismo tiempo un símbolo de la resurrección. Min es, por tanto, el dios que fomenta la fecundidad vital, pero de manera paradójica. A ello alude un rasgo de su estatua que la hace repulsiva a la sensibilidad moderna, concretamente el *phallus erectus* que se proyecta del cuerpo momificado. Los egipcios no vacilaban en utilizar figuraciones sexuales, ya que para ellos la potencia divina de

creación se manifestaba en la sexualidad. Este era también el caso en relación con Min: el símbolo sexual expresa su poder para crear *ex nihilo*.

9. *Hator*

En idioma egipcio el nombre de Hator es *Ht Hr*, es decir: «la casa de Horus» o «mi casa es el cielo». En la primera interpretación se supone que «casa» es un circunloquio que significa seno. De ahí que Hator sea la madre de Horus. En cualquier caso, Hator ha sido relacionada con el cielo ya desde los textos de las pirámides. La figura en que se representa, la de una vaca, expresa mejor que esta explicación etimológica su verdadera esencia. Para comprender todo lo que significa esta representación divina, no se pierda de vista que el hombre egipcio miraba sus ganados como el mejor tesoro, no sólo por el valor económico que implicaban, el prestigio que de su posesión podía derivarse y su apego sentimental al aprisco, sino especialmente porque el ganado era una manifestación de la vida divina. El culto de los toros sagrados ha de juzgarse desde este punto de vista. La vaca es el animal materno por excelencia, y de ahí que la madre divina se conciba como una vaca. Las aguas primordiales que dieron nacimiento al dios sol son llamadas *Mhj wrt*, y se representan como una vaca. Del mismo modo, Nut, diosa del cielo, aparece frecuentemente como una vaca en pie sobre la tierra. No es de extrañar, por tanto, que Hator, semejante a una típica diosa madre, también se represente como una vaca.

Sin embargo, no es la vaca doméstica, sino la vaca salvaje que vive en las marismas. Las viñetas del *Libro de Muertos* la representan saliendo de un macizo de papiros. Por asociación con esta morada atribuida a Isis, la recolección del papiro se convertía en una ceremonia celebrada en su honor. Como figura humana, Hator lleva cuernos con el disco solar sobre la cabeza. Como vaca, Hator simboliza la procreación de la vida. No es de extrañar, por tanto, que Hator fuera relacionada con Min ya desde tiempo inmemorial. En un relieve predinástico, la típica cabeza de Hator aparece flanqueada por el enigmático emblema de Min.

Hator está relacionada también con los árboles. Se muestra como una diosa-árbol que proporciona una bebida y un refrigerio a los difuntos. En este sentido es llamada «la señora de la necrópolis». Cierto número de textos inscritos sobre sarcófagos expresa lo que de ella esperan los difuntos: aspiran a convertirse en escribas de Hator, a que se les permita abrochar el collar de su pecho, a contar con su ayuda en la ascensión al cielo. Hator se cuenta también entre los tripulantes de la barca del sol, y forma pareja con Ma-a-at. Sus relaciones con el dios sol quedan también de manifiesto en sus funciones como ojo solar. Ahí es donde revela su aspecto marcial, pues, según un mito bien conocido, Hator determinó destruir a los que se rebelaron contra Ra.

Pero también tiene otros rasgos más suaves. Como diosa madre protege el amor y otorga la bendición a los hijos. También establece el

destino en el momento de nacer. Se le ha de rendir honor con cánticos y danzas, ya que es diosa protectora de la alegría extática y festiva que sigue a la embriaguez. Recibió culto en todo el país de Egipto, especialmente en Denderá durante los últimos tiempos. Allí era considerada esposa de Horus de Edfu, al que visitaba cada año en un viaje lleno de pintorescas ceremonias, con objeto evidentemente de celebrar con él un matrimonio sagrado. Tiene un cometido preponderante en los ritos festivos de los templos tolemaicos de Denderá, Edfu, Philae y Esna.

10. *Bastet, Sekmet, Neit, Sesat*

Los límites de este breve trabajo no nos permiten tratar de los *dei minores*. Además, esta tarea sería superflua, pues apenas nos aportaría nuevos puntos de vista acerca de la concepción egipcia de los dioses. Haremos una excepción con las diosas enumeradas en el encabezamiento, ya que poseen una personalidad característica [1].

Bastet pertenece a la ciudad de Bubastis, en el Delta. Es una diosa muy antigua. Resulta difícil determinar su naturaleza original, pues antiguamente estaba ligada a otras dos diosas, Tefnet y Sekmet, concebidas ambas como leonas. El animal divino de Bubastis es la gata, y frecuentemente es representada con cabeza de este animal. Su carácter también es felino. Por una parte es cariñosa. En su honor se celebraban unas festividades muy animadas, en que había danzas con acompañamiento de flauta y sistro. Pero también puede mostrarse cruel e iracunda. Su carácter se esclarece hasta cierto punto gracias a la leyenda de Tefnet como ojo solar. Su argumento consiste en que, a causa de una disputa con Ra, el ojo solar marcha a Nubia, de donde le induce a regresar la habilidad persuasiva de Tot. En todo este relato, Tefnet aparece alternativamente como una gata rabiosa o cariñosa.

Sekmet se muestra como una figura femenina con cabeza de león. En Menfis, centro de su culto, es la esposa de Pta. Su nombre significa «la poderosa», y es una diosa guerrera. Lucha contra los enemigos de Ra y también contra los del rey, entre cuyos adversarios siembra el terror. En su condición belicosa está relacionada con el úreo de la diadema regia. Es llamada «grande en magia»; a sus sacerdotes se les atribuían conocimientos médicos de tipo mágico. Contradicción manifiesta es que también se le atribuyeran las epidemias anuales, pues era al mismo tiempo una divinidad demoníaca capaz de bendecir y curar, pero también de provocar la corrupción [4].

Neit es la diosa tutelar de Sais en el Delta. Su cabeza aparece tocada con la corona que llevaba el rey como soberano del Bajo Egipto. Originalmente era Neit una diosa de la guerra, como se desprende de su emblema: dos flechas cruzadas, a las que frecuentemente acompaña un escudo. Dirige sus flechas contra los poderes malignos. De ahí que caigan bajo su protección la magia y el arte de curar. También cuida de los muertos. Es además diosa tutelar de las artes textiles. Por tratarse

en este caso de un arte que requiere destreza, es considerada como una diosa de la sabiduría. Los griegos la identificaron con Atenea. Según Plutarco, su estatua en Sais ostentaba la siguiente inscripción: «Yo soy todo lo que era, lo que es y lo que será, y ningún mortal ha alzado mi velo» [4].

Sesat es la diosa de las artes de la escritura y las matemáticas. Sus apelativos son: «la que está al frente de la casa de la vida (la biblioteca)», «la primera que escribió». Para los antiguos egipcios, la escritura era un arte divino. Sesat practicó este arte junto con Tot, de la que es hermana o hija. Preside el recuento del botín; tiende la cuerda de medir al fijar los cimientos de un nuevo edificio; consigna los anales. Esta última actividad tiene poco que ver con la historiografía en el sentido moderno del término. Además, Sesat puede compararse con Moira. Forma parte del grupo de dioses y diosas que conocen el orden cósmico y establecen el destino. Al igual que esos dioses, Sesat posee la sabiduría [4].

IV. RELIGIOSIDAD

En toda religión hay tres temas importantes: el concepto de Dios, el concepto del hombre y la religiosidad. Lo mismo puede afirmarse en relación con la religión egipcia. El apartado anterior se dedicó a describir y analizar fenomenológicamente el concepto egipcio de dios en su aspecto de multiplicidad de formas. En el siguiente analizaremos el concepto de hombre. Aquí dirigimos la atención del lector a la naturaleza de la religiosidad, que tanta importancia tuvo en el antiguo Egipto. Si tomamos este último concepto en su sentido más amplio, comprende tres tipos de acciones sagradas: 1) el culto, es decir, la veneración de la divinidad; 2) la orientación religiosa de la vida; 3) el mito como quintaesencia de la reflexión sobre el significado del mundo y de la cultura. A estos tres temas dedicaremos la presente sección.

1. *El culto*

Dado que la idea egipcia de la fe se expresaba sobre todo a través del culto, disponemos de material abundante para abordar el estudio de este tema. No es preciso advertir que el autor ha de limitarse a los rasgos más destacados. En consecuencia, nuestra atención se fijará en los siguientes aspectos: el santuario, las personas sagradas, la veneración de los dioses tanto en el servicio diario como en las festividades y el culto funerario.

a) El santuario.

El santuario en sí se prestaría a extensos comentarios. Por muy interesantes que resulten, hemos de prescindir de las noticias de carácter arqueológico y arquitectónico. Lo que nos preocupa ahora es el significado histórico y religioso del santuario. Esto nos llevará en la práctica a un examen de los principales tipos de templos.

El término egipcio que designa el templo es *ht ntr*, es decir, «la casa del dios». Este término nos dice que el templo original era una construcción primitiva que se diferenciaba de las chozas de los humanos únicamente por hallarse situada en un espacio sagrado y diferenciado, o en un bosque sagrado, y por estar adornada de insignias divinas. En épocas posteriores, ciertos dioses ostentan como atributos peculiares unas formas minúsculas y muy estilizadas de aquellos santuarios, como, por ejemplo, Min. Entre estos templos primitivos revisten especial importancia los *itr.tj* [12].

Se trata de dos santuarios oficiales, los templos del Alto y el Bajo Egipto. Ambos estaban hechos de cañas y juncos y presentaban una forma característica: el pequeño templo de Egipto del norte estaba formado por cuatro postes de esquina que sobresalían del techo abovedado; el santuario de Egipto del sur consistía en una empalizada y dos mástiles a la entrada, con un remate que sobresalía en la parte frontal de la techumbre. En época prehistórica es probable que los *itr.tj* fuesen a la vez palacio y santuario regios. Al parecer, en los *itr.tj* se guardaban las insignias de los antepasados divinos, «las almas de Neken» (la antigua capital del Alto Egipto) y «las almas de Pe» (la primitiva capital del Bajo Egipto). Los dioses del Egipto meridional y septentrional estaban igualmente relacionados con los *itr.tj*. Además, estas capillas cumplían una importante función en las fiestas reales del *śd*. El término *itr.tj* es un dual. Los dos templos representan el típico dualismo de Egipto, que también hallamos figurado en la corona roja del Egipto septentrional y en la corona blanca del Egipto meridional, llevadas alternativa o simultáneamente por el faraón, así como por la diosa serpiente Wadjet y la diosa buitre Nekbet, divinidades del Delta y del Valle del Nilo respectivamente, que verosímilmente están relacionadas con los *itr.tj*. Este dualismo tiene seguramente su origen en el hecho de que había dos reinos en época prehistórica fundidos en uno solo por Menes o Narmer. Este dualismo siempre se mantuvo en lo administrativo. Sin embargo, ideológicamente expresa la concepción de que la vida y la muerte forman un dualismo que fundamentalmente constituye una unidad [34].

Los templos del dios sol tenían forma especial, al menos en épocas antiguas. La estructura de estos santuarios expresa la idea del mito de la creación. Durante el Imperio Antiguo, el centro del culto solar estuvo en Heliópolis. Hay indicios de que en esta ciudad había un montículo y un estanque sagrado junto al templo del sol, representaciones respectivamente de la colina y las aguas primordiales. Así puede deducirse de unas palabras referentes a la visita del rey de Etiopía, Pianchi, a Heliópolis. En ellas se afirma: «Su Majestad llegó al campamento del ejército, que se hallaba al costado occidental de... (una localización indefinible). Completa estaba su purificación. Se purificó en el estanque *kbh* y su rostro fue bañado en la corriente de Nun, en que Ra lava su rostro. Avanzó hasta la Alta Arena de Heliópolis y ofreció una gran hecatombe

sobre la Alta Arena de Heliópolis a Ra en su aparición, consistente en vacas, etc.» Una noticia interesante. Nos informa de que en Heliópolis había un estanque sagrado llamado Nun, es decir, una representación de las aguas primordiales. Había además una «Alta Arena» que imitaba la colina primordial. Pianchi ejecutó determinados ritos, incluyendo el de la purificación y la subida a la Alta Arena, siguiendo el ejemplo de Ra. Pero además todo ello se realizó a la salida del sol, ya que estos ritos pretendían ser una repetición de los míticos acontecimientos primordiales.

No se ha conservado el templo del sol en Heliópolis. Afortunadamente, las excavaciones realizadas en Abu Gurab, localidad de la orilla occidental del Nilo al NO de Menfis, nos han permitido saber cómo era un santuario del sol [24]. Este templo había sido fundado por Niuserre, rey de la V dinastía, que fomentó con decisión el culto solar. Este edificio adopta una estructura muy diferente de la que habrían de presentar más tarde los templos egipcios tradicionales. Una impresionante portada da acceso a un camino ascendente que lleva hasta el verdadero santuario, que consiste en un patio abierto en el que se alza un obelisco de escasa altura, más bien achatado, sobre un pedestal en forma de pirámide truncada y de base cuadrangular. Como es fácil de comprender, el obelisco constituye un típico símbolo solar. El templo se eleva sobre una plataforma que alcanza 16 metros de altura sobre el terreno circundante. El pedestal del obelisco tiene 20 metros de altura; el obelisco alcanza los 36 metros. Desde el vestíbulo del templo corre un estrecho pasadizo oscuro a lo largo del muro que rodea el pedestal del obelisco, desembocando finalmente ante el mismo. Quien seguía este camino se encontraba repentinamente ante la cegadora luz del sol, contraste intencionado que el arquitecto utilizó para acentuar el carácter excepcional del culto tributado al dios sol. La consecuencia es que en este templo se respira un ambiente muy distinto del que reinaba en los santuarios de los siglos posteriores, que expresaban la esencia misteriosa de la divinidad en la penumbra o en la total oscuridad de sus cámaras. Los pasadizos de este santuario, por ejemplo, los que conducen a las cámaras de las ofrendas, están decorados con escenas amables de la vida diaria. Respiran el mismo aire de alegría religiosa que penetra las estrofas de numerosos himnos al sol. Junto a este templo se hallaron los restos de una barca solar que representa uno de los dos navíos usados por el dios sol en su viaje por el cielo diurno y a través del mundo inferior [24].

El templo egipcio tradicional es una construcción murada con galerías de columnas y uno o más patios. A lo largo de los siglos, muchos faraones fueron añadiendo nuevas construcciones a los imponentes complejos que podemos contemplar en Luxor y Karnak. Especialmente los templos levantados por los Tolomeos, sobre todo los de Edfu y Dendera, bastante bien conservados, revelan claramente cuál fue la función de estos santuarios. El santuario egipcio no puede ser comparado con el templo griego o con la iglesia cristiana en que se congregan los

creyentes. Es la casa de la divinidad, o más bien una copia de su morada cósmica; esta idea puede verse plasmada lo mismo en la ornamentación que en los planos a que se atiene el edificio. Con respecto a esto último, llama la atención el hecho de que muchos templos ofrecen el aspecto de una escalinata formada por una sucesión de unidades constructivas que ascienden desde los pies hasta la cabecera. Esto indica que representan la colina primordial —símbolo de la divina resurrección— cuya imagen convencional es una escalinata [21]. El templo no era accesible al hombre común. El culto estaba a cargo del faraón, al que asistían los sacerdotes y funcionarios de la corte en número restringido. Cuando se cerraban las puertas del templo, nadie sabía lo que dentro de él sucedía; en otras palabras, el culto, cuyas acciones nunca eran conocidas, se celebraba al estilo de un misterio. Los planos a que respondía la edificación del templo contribuían a aumentar este halo de misterio. Cuanto más se penetraba en el interior, más escasa se iba haciendo la luz, hasta llegar al santuario que ningún pie profano podía hollar, donde se alzaba la imagen o la barca sagrada de la divinidad envuelta en las tinieblas del *mysterium tremendum*.

b) Las personas sagradas.

La persona sagrada por antonomasia era el faraón [12,15], considerado hijo de los dioses. El último de sus cinco títulos lo llama abiertamente hijo de Ra. Los otros cuatro títulos, que para cada faraón se adornaban con adiciones laudatorias en estilo poético y se cargaban de alusiones míticas, también lo elevaban por encima del nivel de los simples mortales. Estos títulos son: Horus (dios del cielo), las dos soberanas (la diosa serpiente y la diosa buitre, divinidades tutelares de los dos Egiptos), el Horus de oro (el oro es la carne de los dioses según los textos), el rey del Alto y del Bajo Egipto.

Uno de los relatos milagrosos que, según indica el papiro Westcar, se contaba en la corte del rey Keops (IV dinastía), contiene la dramatización legendaria de la idea de que el faraón es físicamente hijo del dios sol, al menos por lo que se refiere a tres monarcas de la V dinastía, concretamente, Userref, Sahure y Keku. Según este relato, Reddedet, esposa del sacerdote de Ra, concibió tres hijos del dios sol. Cuando nacieron recibió la madre ayuda divina, pues Isis y Neftis, Meskent y Heket (diosas ambas que tutelan el parto) acudieron a su casa bajo el disfraz de musicantes, acompañadas por Knum, haciendo más fácil el parto. Isis impuso su nombre a cada uno de los niños mediante un saludo que contenía una alusión. Meskent pronunció cada vez la frase: «Un rey que asumirá la realeza en todo este país». Fueron verdaderamente hijos de los dioses, y son descritos como sigue: «Un hijo de un ana (metro), que ya tenía fuertes lomos; la cobija de su cuerpo era de oro y su cabeza se cubría de auténtico lapislázuli».

Todas estas ideas relativas a la persona del monarca han tenido una formulación clásica en los textos y relieves del templo de la reina Hat-

sepsut en Deir el Bahri, donde se describe el matrimonio sagrado entre la reina y Amón-Ra. De forma extremadamente casta se narra cómo el dios Amón se acerca a la reina y se une a ella con amor. Vemos al dios y a la reina sentados frente a frente en sendos tronos con Neit y Selkit a sus pies. El dios entrega a la reina los emblemas de la vida y la prosperidad. El texto da la siguiente explicación poética: «Sentencia de Amón-Ra, señor de Tebas, que domina desde Karnak. El hizo su forma como la majestad de su esposo, el rey Okeparkere (Tutmosis I). El la encontró cuando ella dormía en la hermosura del palacio. Ella se despertó al sentir la fragancia del dios, que ella aspiró en presencia de su majestad. El se acercó a ella en seguida, *coivit cum ea*, él impuso su deseo sobre ella, él hizo que ella lo contemplase en su forma divina. Cuando él llegó ante ella, ella se alegró a la vista de su belleza, su amor se difundió por sus miembros inundados por la fragancia del dios; todos sus olores eran de Punt. Sentencia pronunciada por la esposa del rey y por Ahmose, la reina madre, en la presencia de la majestad de este dios augusto, Amón, Señor de Tebas: ¡Cuán magnífica es tu forma! ¡Espléndido es contemplar tu frente; tú has unido tu majestad con tus favores; tu rocío está en todos mis miembros» [6]. A continuación, el dios Knum configura el cuerpo del hijo real junto con su ka, que es animado por Heket. Knum y Heket conducen luego a la reina aparentemente a una alcoba, pues los siguientes episodios del relato muestran el desarrollo del parto. La reina aparece sentada en un trono situado sobre el estrado real. Isis y Neftis sostienen sus brazos. La criatura —en este caso la reina Hatsepsut— es mostrada a su padre, que la toma en sus brazos y la bendice. Seres divinos se encargan de impartir vitalidad a la recién nacida. Hator la presenta a Amón, que también la toma en brazos y la bendice. La recién nacida es amamantada y luego tiene lugar la presentación a los dioses del Egipto del norte y del sur. Es probable que Hatsepsut chocara con cierta oposición cuando ocupó el trono, por su condición de mujer; ello ha hecho suponer a algunos egiptólogos que el mito de su ascendencia divina trataba de legitimar su reinado. Sin embargo, la presentación de la ascendencia divina de Hatsepsut en modo alguno era una ficción exclusivamente política y constitucional. En el templo de Luxor, por ejemplo, se conserva un duplicado de este mismo tema, referido a Amenhotep III, cuya subida al trono, por lo que nosotros sabemos, estuvo libre de cualquier dificultad. También otros monarcas posteriores pretendieron ser hijos de Ra. En los templos de los Tolomeos hay frecuentes representaciones de esta ascendencia divina. También cuando Alejandro Magno se hizo reconocer como hijo de los dioses por el oráculo de Amón en el oasis de Siwa, actuó en perfecto acuerdo con una antiquísima tradición egipcia que se remontaba por lo menos a la V dinastía [25].

Para evitar malentendidos, quizá convenga exponer más detalladamente la dignidad sagrada del faraón. Si bien era descendiente del dios Ra, ello no implicaba que fuera igual a los dioses. Al faraón se aplica

siempre el título de «el dios bueno», pero nunca el de «el dios grande», como en el caso de los verdaderos dioses. El faraón tenía unos poderes extraordinarios en virtud de su ascendencia divina; estos poderes debieron de ser ilimitados, al menos durante el Imperio Antiguo. En los textos y en los relieves con representaciones bélicas, su figura destaca por encima de todas las demás hasta el extremo de dar la impresión de ser el único que actúa, mientras que los cortesanos, los sacerdotes y los soldados apenas intervienen sino en calidad de ayudantes y comparsas. El pueblo llano está ausente por completo. La situación real, sin embargo, debía de ser muy distinta, especialmente en los siglos posteriores: prudentes consejeros, ambiciosos funcionarios de la corte, nobles poderosos influirían decisivamente en la política del gobierno, sobre todo cuando el faraón era una personalidad débil. Algunos faraones ni siquiera eran de sangre real, sino meros usurpadores. Otros, a pesar de su sagrada dignidad, se acreditaron como políticos realistas y ambiciosos estrategas.

A pesar de todo, seguían siendo monarcas sagrados. Esto significa que no sólo poseían grandes poderes, sino que habían de cargar con una pesada responsabilidad. Con frecuencia son presentados como déspotas que disponen arbitrariamente de la vida y el bienestar de sus súbditos. Especialmente los constructores de pirámides han hecho recaer sobre sí este juicio. Pero nada podría ser menos cierto. Por las instrucciones oficiales comunicadas a sus funcionarios al darles posesión de su oficio sabemos que los egipcios exigían de todos los funcionarios del gobierno un elevado nivel de justicia, amor y verdad, y de humanidad. Doblemente se aplicaba esta ley al faraón. Como hijo de Ra, era lugarteniente de la divinidad sobre la tierra, y, en virtud de ello mismo, responsable del bienestar de su pueblo, y no meramente en el sentido de que, mediante una prudente política estaba obligado a mantener el orden en su reino y a aumentar el bienestar material, sino también en el sentido de que, por ser de ascendencia divina, se esperaba de él que asegurase la benevolencia de los poderes cósmicos. Es muy dudoso que en Egipto llegara a conocerse nunca la práctica del regicidio, es decir, la costumbre que se observa en ciertas regiones africanas de suprimir violentamente al rey demasiado débil o incapaz para cuidar de su pueblo, cuando éste se veía abrumado por la enfermedad, el hambre u otra catástrofe. Cierto, sin embargo, que la dignidad sacral de los faraones había de ser renovada periódicamente, como se verá cuando tratemos de las festividades. También es un hecho establecido que el deber capital del faraón consistía en mantener la vigencia de Ma-a-at en su reino. Hay varias afirmaciones en torno a esta responsabilidad. Amenemhet I, por ejemplo, declaraba que los límites de los santuarios eran tan inmutables «como los cielos». Llevó a cabo esta reorganización «porque hasta ese punto estimaba a Ma-a-at». Amenofis III estaba llamado a «hacer que Egipto florezca, como en los tiempos primordiales, en virtud de los planes de Ma-a-at». Ramsés IV afirmaba: «Yo he

impuesto el orden (ma-a-at) en este país, que antes no existía». Estas citas demuestran cómo los faraones tenían conciencia de la responsabilidad derivada de su condición sagrada. No era un sentimiento de adulación, sino de admiración y gratitud el que impulsaba a los cortesanos cuando decían al faraón: «Tú eres Ra en figura física, Kepri en su verdadera forma, tú eres el ejemplo viviente de tu padre Atum de Heliópolis» [1].

Desde hace muchos años, la figura del rey sagrado de los pueblos antiguos ha acaparado la atención de los investigadores en el campo de la historia de las religiones. Pero resulta extraño que se hayan olvidado de la figura de la reina, cuya importancia es excepcional, al menos por lo que a Egipto se refiere. Diversas circunstancias contribuyeron a hacer de la reina un personaje influyente. En primer lugar, la posición favorable de toda esposa en general, como se desprende de la actitud amorosa de los esposos para con sus mujeres, según vemos en los textos y retratos de las parejas de difuntos. Con ello concuerda el hecho de que a los jóvenes se les inculcara el respeto hacia su madre. Más aún, la historia egipcia cuenta con cierto número de reinas que compartieron con sus regios esposos los cuidados del gobierno, o ayudaron a sus hijos, con tacto y diligencia, dándoles acertados consejos. En ninguna parcela de la historia antigua son tan abundantes nuestras noticias sobre las regias consortes como en lo referente al Egipto antiguo. Amose, fundador de la XVIII dinastía, por ejemplo, contó en esta tarea con la ayuda de tres mujeres sobresalientes: su abuela, su madre y su esposa. Aunque no era de sangre real, Teje, esposa de Amenofis III, era una mujer enérgica que ejerció un fuerte influjo en los asuntos del Estado, incluso después de la abdicación de su esposo, durante el reinado de Amenofis IV, que descuidó la política exterior por dedicarse enteramente a su campaña reformista. La imagen de su encantadora esposa, Nefertiti, está claramente impresa en la mente de todos cuantos han contemplado su maravilloso retrato. Los textos sugieren que esta reina poseía una pequeña fortuna propia y una servidumbre que normalmente incluía algunos favoritos. Desde un punto de vista humano y social, por consiguiente, la reina era una personalidad altamente respetada. No es de extrañar que Hatsepsut, que al parecer no carecía ni de energía ni de talento, lograra subir al trono.

Desde un punto de vista ideológico, la importancia de la reina se funda en sus funciones como madre del monarca sagrado. En este sentido llega a ser incluso más indispensable que el mismo faraón. En el mito de la ascendencia divina de los faraones, su padre terreno no juega papel alguno, mientras que el padre divino es una figura supramundana, intangible. La reina domina totalmente el panorama en este acontecimiento. Ella es el vínculo mediante el cual su hijo enlaza con la naturaleza divina, y es ella la que le ofrece el fundamento de la legitimidad en sus pretensiones al trono. De ahí que el general Horemheb, fundador de la XIX dinastía después de una etapa de perturbaciones,

se casara con una princesa de sangre real a fin de asegurar la dignidad regia para sus sucesores. Estos datos son testimonio de la dignidad sagrada que ostentaba la reina, conforme a la cual se explican los títulos que solían aplicársele. En el Imperio Nuevo es llamada «la consorte del dios», «la madre del dios», «la gran esposa del rey», «la señora de ambos países». No es de extrañar, por tanto, que algunos faraones mencionen a su madre, pero no a su padre, en sus títulos. Los prototipos de la reina eran Mut y Tefnet, dos diosas que desempeñaban en el mundo divino el papel de reinas, aunque un tanto atenuado.

Las funciones cultuales de la reina estaban de acuerdo con su cometido sacral. En el período que va de la XVIII a la XX dinastías llevaba el título de «consorte del dios» (o sea, de Amón-Ra). En este sentido, uno de sus deberes consistía en tocar el sistro, pues frecuentemente acompañaba al rey durante la celebración del servicio diario, al menos en teoría. En cualquier caso, asistía a las grandes festividades, por ejemplo, cuando era erigido el pilar *dd*, ceremonia que explicaremos más adelante, o cuando el rey celebraba el *hb śd*, rito del que nos ocupamos ahora. Un hecho llamativo es que ella es la única mujer que aparece en la procesión celebrada con motivo de las fiestas de la procesión *(pr.t)* de Min. Incluso es la única persona que, junto con el rey, interviene en la ejecución de un rito importante: en un momento determinado ejecuta la reina la ceremonia de caminar alrededor del rey, recitando al mismo tiempo siete veces las fórmulas apropiadas. Esta acción ritual indica su posición influyente y su cometido sagrado [3].

El papel sacral del faraón queda especialmente de manifiesto con ocasión de las festividades en que actúa de celebrante. Aparte de las fiestas triunfales, había tres importantes festividades regias: la subida al trono, la coronación y las fiestas del *śd*. Más adelante las describiremos con mayor detalle. Por el momento nos contentaremos con llamar la atención del lector sobre un aspecto del cometido sacral del faraón que se pone de relieve sobre todo en el curso de las festividades, pero que frecuentemente, y ello resulta extraño, pasa inadvertido. El faraón realizaba todos los ritos conforme a su condición de sumo sacerdote. Propiamente hablando, su dignidad sagrada se fundaba en su condición de sumo sacerdote. Como hijo de los dioses, era el eslabón que unía el mundo divino y el humano. El era el intermediario, el verdadero sacerdote. Sobre todo en condición de tal participaba en las festividades de los dioses. Además, en teoría era él quien realizaba todos los sacrificios ofrecidos en el antiguo Egipto, como se afirma en las palabras iniciales estereotipadas de los conjuros sacrificiales.

En la práctica, el rey era normalmente sustituido por un sacerdote. Puesto que la pureza era el requisito más importante entre los exigidos para tomar parte en el culto, los sacerdotes habían de cumplir de manera especial con esta condición, y por ello pueden ser contados entre las personas de condición sagrada [4]. En lo demás, el oficio sacerdotal no estaba tan tajantemente diferenciado con respecto a los deberes pro-

fanos, de forma que algunos funcionarios pudieron simultanear el sacerdocio con sus actividades oficiales, como se desprende de sus títulos. Fuera de esto, resulta difícil precisar más los grados y la organización del cuerpo sacerdotal. Además de los sacerdotes de rango menor, que ejercían sus funciones por grupos, había al menos tres clases de sacerdotes profesionales: los *w'b* («los puros»), los *hrj hb* (sacerdotes que leen en alta voz los textos sagrados) y los *hm ntr* («sirvientes de la divinidad»). También había mujeres que ejercían el oficio sacerdotal. Estas funciones, al parecer, eran en algunos casos hereditarias. Ello sugiere que originalmente los deberes sacerdotales eran ejercidos por los cabezas de un determinado clan o santuario, de forma que la función sacerdotal pasaba de padres a hijos al mismo tiempo que el dominio de un principado. Gradualmente se fue formando una clase especial de sacerdotes, cuyos miembros se agrupaban en colegios. Todavía en época de los Tolomeos se celebraron algunos sínodos de sacerdotes. Al frente de los adscritos a un templo importante, como el de Amón-Ra en Tebas, había un sumo sacerdote. Indudablemente, estos sacerdotes poseían no sólo una gran autoridad e influencia, sino un conocimiento muy amplio del culto y del significado de los símbolos religiosos. Sin embargo, sería erróneo ver en ellos una especie de investigadores o teólogos especulativos. La investigación y la teología en el sentido moderno eran desconocidas en el antiguo Egipto. La erudición era entonces un conglomerado de ciertas técnicas fundadas en una observación perspicaz y en ciertas prácticas mágicas. Esto no lo decimos en modo alguno con intención despectiva hacia la magia, cuyo significado religioso expondremos en el siguiente apartado. Lo importante ahora es señalar que en el antiguo Egipto no prevalecía ese clima intelectual de reflexión en que puede desarrollarse una teología especulativa. Los sacerdotes eran hombres prudentes que contaban con un acervo de conocimientos sagrados y profanos, pero no eran investigadores ni poseían un conocimiento esotérico, como equivocadamente pretenden algunos [4].

c) Objetos sagrados.

En esta categoría se incluyen ante todo los elementos del ajuar litúrgico, tales como altares, incensarios, vasos para las libaciones, así como todos los demás objetos usados en el culto de los dioses. También pueden contarse entre los objetos sagrados las coronas y los cetros del faraón, así como los ornamentos sacerdotales. Poseían un significado simbólico, y frecuentemente eran mirados como objetos divinos, y así lo prueba suficientemente la existencia de ciertos himnos dedicados a las coronas reales.

Especial atención merecen las imágenes de los dioses y las barcas sagradas. Se han perdido las magníficas estatuas de los dioses que en otros tiempos adornaban los templos. Afortunadamente se han conservado otras estatuas menores que, con la ayuda adicional de las imágenes

divinas esculpidas en los muros de los templos y pintadas en los papiros, nos dan una idea de cómo concebían los egipcios a sus dioses. Llama la atención en estas imágenes un rasgo chocante, como ya advertíamos en el apartado II: muchas de estas figuras divinas ostentan cabezas de animal. Esta representación semiteriomórfica de un dios expresa la idea de que lo divino puede representarse mediante una figura animal, ya que ciertos animales se consideran sagrados en virtud de su naturaleza misteriosa. Esta última observación también puede esclarecer la importancia religiosa que en sí tiene la imagen divina: en la medida en que indica la condición esencialmente inescrutable de la divinidad representada, tiene una función simbólica.

Esta norma se aplica en un sentido especial a las barcas sagradas, que tanta importancia tienen en el culto de ciertos dioses, como Osiris y Amón. Osiris tiene una barca llamada *nšm. t*. El navío sagrado de Amón que los relieves muestran decorado con una cabeza de carnero a proa y a popa, lleva el nombre de *wśr hat* («fuerte, en cuanto al frente, la popa»). La barca cumplía también una importante función en el culto funerario, ya que en una barca era transportado el difunto hasta su última morada. El hecho de que las barcas sagradas no sólo se usaran para transportar a los dioses y a los muertos por el Nilo, sino que además, como lo prueban ciertos relieves y textos, fuesen llevadas por tierra en procesión, demuestra que poseían un significado religioso independiente. La barca era tenida por divina, «un salvador de la muerte», como ha demostrado W. B. Kristensen. La razón de ello es que la barca servía para trasladar a los dioses y a los hombres a través de las aguas demoníacas. La barca divina recibe frecuentemente el nombre de *wts nfrw*, «el que levanta la belleza (del dios)», es decir, que estimula la renovación vital del dios. El concepto de *nfrw*, «belleza», tiene aquí un significado pregnante, ya que se refiere no sólo a la personalidad, a la delicada estructura del dios, sino que expresa en especial su potencia de autorrenovación. Esta idea mítica era dramatizada en el culto mediante un rito solemne que también recibía el nombre de *wts nfrw* a causa de los sacerdotes que llevaban sobre sus hombros la barca, haciendo así realidad su esencia por vía mágico-religiosa. No es de extrañar que la barca represente a veces a la divinidad, como lo evidencia el hecho de que falta la imagen de un dios en la capilla de la misma barca. De ahí que en el santo de los santos de algunos templos, en vez de imagen divina hubiera una barca sagrada [21].

También pueden contarse entre los objetos sagrados las pirámides, obeliscos y esfinges, a pesar de estar fijos y de que sus proporciones colosales no sugieren la condición de objetos sagrados. Sin embargo, desempeñaban una importante función en el culto. No podemos ocuparnos aquí de las peculiaridades arquitectónicas de las pirámides. Especialmente las de Keops, Kefren y Micerino, en Guizé, asombran a todo visitante con sus gigantescas proporciones. En el presente contexto habrá de fijarse toda nuestra atención exclusivamente en su sig-

nificado religioso. Las pirámides sirvieron evidentemente para sepultar a los faraones.del Imperio Antiguo, como lo demuestran claramente las cámaras sepulcrales que albergan en su interior y los templos mortuorios adyacentes, entre los cuales el de Keops es el que mejor se ha conservado. La razón de que los faraones se hicieran sepultar en unas tumbas de formas tan peculiares es que de esta manera esperaban poder participar en la vida divina, pues la pirámide es la imagen de la colina de la creación que aparece en el mito del dios sol y que se ha convertido por ello en símbolo de la resurrección. Claro testimonio de ello es la pirámide de Zoser, en Sakkará; está construida en forma escalonada para simbolizar la idea de la vida que resurge. Esta creencia se expresa también en la costumbre de colocar una pirámide en miniatura al lado del difunto en su tumba.

El significado del obelisco, que atrae las miradas por su figura esbelta, probablemente guarda relación estrecha con lo anterior. Su cúspide es un piramidión o pequeña pirámide, y por ello pasa a ser un símbolo de la resurrección. Al pensar en las esfinges, viene a la mente el imponente coloso de Guizé, que todavía conserva su sobrecogedora belleza a pesar de los daños sufridos. La esfinge, un animal mítico con cuerpo de león y cabeza humana, a veces alado, aparece en diversas formas desde tiempo inmemorial: echada, acurrucada, en pie, como animal masculino o femenino. La esfinge puede llevar el retrato del rey o la imagen del dios sol. La de Guizé recibe el nombre de «imagen de Keprer» (el dios sol resucitado del mundo inferior) o el de «Hu de Harmachis», es decir, la palabra creadora de Horus, el dios sol en el horizonte. El rey es representado repetidas veces en figura de esfinge derribando a sus enemigos. Para entender el significado del cuerpo de león que vemos en la esfinge ha de saberse que Aker, el dios de la tierra, es representado como un león. Este león ctónico significa la vida triunfante. Hay además otra representación en que aparecen dos leones enfrentados por el dorso y con el signo del horizonte—*aht*—sobre las espaldas. Sus nombres son «ayer» y «mañana». El texto dice a modo de explicación: «Ayer, es decir, Osiris; mañana, es decir, Ra, en el día de la destrucción de los enemigos del señor de todo» (el dios sol como creador). Los dos leones significan al dios muerto Osiris y al dios sol que resucita. A veces los dos leones se conciben como un solo ser que recibe el nombre de *Rwtj*, y por ello significan la vida y la muerte. La idea de que la esfinge representa la vida triunfante se subraya por el hecho de ostentar cabeza humana. En el simbolismo egipcio, la cabeza es tenida por sede de la vida [21].

d) Acciones sagradas.

En este apartado nos ocuparemos especialmente del culto divino. Dado que la idea egipcia de religiosidad tuvo una expresión particularmente densa en el culto, no faltan datos para formarnos una clara idea de la conducta que el egipcio piadoso observaba con respecto a sus

dioses. Sabemos menos, como es lógico, acerca de las formas de culto con que eran venerados los dioses populares. De todas formas, nuestras noticias se refieren sobre todo al culto oficial. Nos es conocido el ritual observado en el culto diario. Este texto describe un ceremonial muy completo que se repetía todos los días. Antes de que el sacerdote encargado de este servicio iniciara su cometido, era sometido a una purificación completa. A continuación, el sacerdote abría solemnemente el naos, adoraba al dios representado en su estatua, y le dirigía unas fórmulas repletas de alusiones míticas. Le ofrecía el ojo de Horus, prenda de la verdadera vida. Parece que luego tenía lugar una segunda apertura del naos. El sacerdote ofrecía después al dios una pequeña imagen de Ma-a-at, símbolo del cumplimiento de Ma-a-at, la mejor ofrenda que puede hacer el hombre. A continuación, el ídolo era vestido y ungido. Al caer el día, el sacerdote cerraba solemnemente el naos [34].

Otro interesante texto ritual se refiere al culto horario de Osiris [17]. Estos ritos se celebraban cada hora, tanto de día como de noche, prueba del fuerte atractivo que el culto de Osiris ejercía sobre la mente popular. En este texto resuenan continuamente las lamentaciones por el terrible destino de Osiris al ser derrotado por Set. A este tema se dedican dos letanías que eran recitadas en el culto de Osiris por mujeres que representaban a Isis y a Neftis. Según el mito, ambas mujeres se arrodillaron junto al cuerpo de Osiris para lanzar sus lamentos. Esta endecha no sólo expresaba el agudo dolor de ambas diosas, sino que además era un conjuro poderoso capaz de despertar a Osiris. El mismo efecto se esperaba de las citadas letanías. Lo notable es que su tono de abatimiento y tristeza es tan realista que resulta fácil imaginar que se están escuchando los gritos luctuosos de una mujer que acaba de perder a su esposo. Así se expresa la mujer que representa a Isis: «Mi corazón está lleno de amargura por ti; yo te invoco, a ver si mi voz penetra hasta el alto cielo; mi corazón está caliente; hay agua en mis ojos». Hay una estrecha relación entre el culto funerario y el de Osiris; en épocas posteriores todo difunto era llamado Osiris y en los funerales había dos plañideras. El poder de exorcizar que poseen las letanías se expresa en estas palabras: «Alzate, tú te has levantado de entre los muertos; tú no has de morir, tu *ka* vivirá».

Esta observación nos da pie para comentar el tono mágico que tienen muchos ritos. La brevedad de este trabajo no nos permite hacer una digresión sobre la función de la magia en el antiguo Egipto, y mucho menos investigar la complicada cuestión de la esencia de la magia. Baste advertir que en una religión como la del antiguo Egipto, magia y religión iban inseparablemente mezcladas. Además, la magia cultual es la expresión más pura de fenómeno tan notable. Dejando aparte todas las formas dudosas de magia, hemos de prestar atención a este hecho. De lo que no puede caber duda es de que los egipcios confiaban en que determinados actos de culto habían de tener un efecto mágico. Propiamente considerado, el rito no es otra cosa que la dramatización

de una verdad mítica. De las solemnes palabras que acompañaban al rito emanaba un poder creador y una eficacia mágica, ya que palabra y acción realizaban la verdad divina, para la salvación del individuo y de la comunidad. No es de extrañar, por tanto, que el culto tuviera un carácter dramático. Sin embargo, E. Drioton [18] y Th. H. Gaster van demasiado lejos al afirmar que en el antiguo Egipto había textos dramáticos. Ello resulta inverosímil, ya que la literatura egipcia no ha producido ningún drama. A lo sumo se conocían ciertos rituales con un tono dramático. Relacionado con las antedichas características del culto está el hecho de que éste contiene con frecuencia un elemento de misterio. Es evidente que los antiguos egipcios habían caído en la cuenta de que la verdad religiosa central consiste en un *arcanum*. Interpretaban esta concepción de diversas formas, en la construcción de sus templos y en el culto. Como ya hemos visto, el templo no era el lugar de reunión para los creyentes, sino la morada de la divinidad, a la que sólo tenían acceso unos pocos elegidos. Repetidas veces mencionan los textos *arcana* cultuales en los que son iniciados los vivos o los muertos. De ahí la advertencia: «No reveles lo que has visto en los misterios de los templos». Alguien afirma: «Yo he sido iniciado en ellas (es decir, en ciertas ceremonias del culto)..., pero yo no las comunicaré a nadie». Los relieves en que se representa la fiesta de la procesión de Min omiten notoriamente los ritos principales, concretamente la elevación de Min sobre su escalinata. Al parecer, ello se debe a que se trataba de un misterio [3].

A la luz de estas consideraciones hemos de ver las tres acciones que, en cualquier lugar del mundo, constituyen el servicio del culto, a saber, la oración, el sacrificio y el sacramento. No nos faltan textos referentes a las plegarias y fórmulas sacrificiales, ni representaciones de ofrendas. Los egipcios tributaban honor a sus dioses mediante la plegaria y el sacrificio. El sacrificio consistía en la presentación de toda clase de dones y libaciones. También se conocía la combustión de la ofrenda. Estos ritos tenían igualmente eficacia mágica, como lo indica el hecho de que se esperaba el mismo efecto de la ofrenda real que de su representación y de la recitación del conjuro sacrificial en favor de los difuntos. Un claro ejemplo de sacramento aparece en el texto de Denderá sobre la celebración del festival osiríaco en el mes de Koiak, en que se dan instrucciones para la confección de dos imágenes con un montón de arena y grano que representa el cuerpo destrozado y restaurado de Osiris. Estas imágenes poseían un significado sacramental.

Los egipcios dedicaban tanta atención al culto de los muertos como a la veneración de los dioses. Ciertamente, no es mera coincidencia el hecho de que la mayor parte de los rudimentos de la grandiosa civilización que en otros tiempos floreció en el Valle del Nilo pertenezca al culto funerario: las pirámides, las tumbas de los nobles, numerosos templos, las momias, muchos papiros, los utensilios depositados en las tumbas para uso de los difuntos, etc. El motivo de este desarrollado

culto funerario está en el convencimiento de que el hombre sigue existiendo más allá de la muerte, y que su bienaventuranza depende de la conservación de su cuerpo en forma de momia, de la posesión de los utensilios colocados junto a él en su tumba y de la continuidad regular del culto funerario asegurado por una corporación sacerdotal designada a este fin. Bajo esta luz deben considerarse también la construcción y ornato de las tumbas. En otro lugar hemos hablado ya de la construcción de las tumbas, y especialmente del significado de la pirámide. En cuanto a la decoración de la tumba, había un motivo para decorar los pasadizos de las tumbas reales al oeste de Tebas, por ejemplo, con los textos e ilustraciones del libro *Am Duat*, que describe el viaje del dios sol a través del mundo inferior. Esta decoración expresa la esperanza de que el faraón participe en el poder de resucitar que posee el dios sol. En cuanto al rito de enterramiento, se realizaba verosímilmente con intención de garantizar al difunto una nueva vida en el más allá. Después del embalsamamiento, por ejemplo, se celebraba el rito de la apertura de la boca, gracias al cual el difunto recuperaba su uso. La procesión fúnebre incluía plañideras que se lamentaban por el muerto y le deseaban un destino venturoso en el más allá. Como antes hemos dicho, se atribuía un significado simbólico a la barca en la que era trasportado el sarcófago hasta la necrópolis; al llegar a la otra orilla del Nilo, la barca era colocada sobre una narria y llevada así hasta la tumba. A partir de aquel momento ya no cumplía la barca ninguna función práctica; tenía tan sólo un significado religioso. Al funeral seguía la práctica regular de un culto mortuorio. Para asegurar la continuidad de las ofrendas fúnebres, los egipcios notables creaban fundaciones que servían para sufragar los gastos ocasionados. Son famosos los diez contratos firmados por el príncipe local Hepzefi de Siut, durante el Imperio Medio, con los sacerdotes de la necrópolis para mantener su culto funerario [4].

e) Festividades.

Las fiestas constituían el punto culminante de la vida cultual, y por ello merecen que les dediquemos un apartado especial. Hay razones sobradas para ello, pues desde tiempo inmemorial los egipcios celebraban unas festividades muy características, como lo prueba la piedra de Palermo, que contiene los anales de las más antiguas dinastías, y porque en épocas posteriores a las celebraciones festivas se dedicaba casi la mitad de los días del año, según las noticias contenidas en el calendario festivo de Medinet Habu.

De muchas de estas fiestas no conocemos otra cosa que su nombre, por lo que no podemos describirlas en cuanto a la forma de su celebración. El significado de ciertos tipos de fiestas se entiende sin dificultad alguna. Hay fiestas relacionadas con la crecida del Nilo y con las faenas estacionales del campo; otras celebran determinados acontecimientos consignados en los calendarios. Es comprensible que la inundación producida por el desbordamiento del Nilo se celebrase con unas fiestas.

También está claro el trasfondo agrícola de ciertas festividades de los dioses: se trata de celebraciones de la siembra o de la cosecha. Al último día del año se prestaba especial atención, así como al día de Año Nuevo. Tampoco es sorprendente que desde épocas remotísimas se celebrasen ciertas festividades lunares, sobre todo con ocasión de la luna nueva. Los recentísimos estudios de M. Alliot, L. Christophe, H. W. Fairman y S. Sauneron nos han hecho conocer mejor las festividades celebradas en tiempo de los Tolomeos en Denderá, Edfu, Esna y Philae. Estas festividades tienen en parte un origen remoto y en parte un significado nuevo y local. Puesto que los textos más recientes son más explícitos que los documentos antiguos, nos ofrecen una descripción más ilustrativa de aquellas solemnidades en comparación con las noticias de las fuentes primitivas. Un examen de estos materiales, dejando aparte los datos menos explícitos, arroja una división en tres categorías: *a)* festividades de los dioses; *b)* festividades del rey; *c)* festividades de los muertos. En la práctica es muy difícil a veces diferenciar los tres tipos, aunque idealmente son definibles con claridad.

Es obvio que las divinidades principales, como Amón-Ra, Osiris, Sokaris, Horus, Hator y Min, eran honradas con magníficas festividades. También es obvio que los límites impuestos a este trabajo nos impiden describirlas detalladamente. Bastarán algunos ejemplos. En el segundo mes de la estación que corresponde a las inundaciones se celebraban las fiestas de Opet en honor de Amón-Ra, a cuyo objeto el dios marchaba desde Karnak hasta el templo de Luxor. El paso del dios por el Nilo sobre su barca divina era todo un espectáculo al que asistía el pueblo desde las orillas del río. Los textos mencionan numerosas fiestas en honor de Osiris, que seguramente se celebrarían conforme a la tradición local. Una muy famosa era la de Abidos, de la que nos ha legado un relato Ikernofret, un cortesano de Sesostris III. Según esta concisa información, el curso de estos misterios es como sigue: Osiris emprendía su «gran éxodo», su manifestación, con su divina barca; era asesinado por sus enemigos en Nedit y enterrado en Peker; los enemigos de Osiris eran derrotados, y el dios, después de resucitar, retornaba triunfalmente a Abidos [30]. También había varias fiestas en honor de Min de Koptos. En el atrio exterior del templo de Medinet Habu se conserva una famosa descripción de su «éxodo» o aparición. Estas fiestas comprenden tres fases principales: 1) un rito de la cosecha; 2) la renovación de la dignidad del faraón; 3) la elevación de Min sobre su escala como manifestación de su «nacimiento» [31]. En épocas posteriores, las fiestas en honor de Hator celebraban, entre otros acontecimientos, su visita a Horus de Edfu. En el curso de este viaje, la diosa se detenía en diversos santuarios. Horus salía a su encuentro y, al parecer, ambos consumaban su matrimonio divino en Edfu.

Como el rey estaba investido de una dignidad sagrada, era, lógicamente, el protagonista de cierto número de festividades. Celebraba ante todo sus fiestas triunfales. Algunas de éstas databan de fechas muy re-

motas, como la que recibía el nombre de «destrucción de los cavernícolas». Además celebraba el triunfo de una campaña militar victoriosa, como sabemos en relación con Tutmosis III. Estas festividades no tenían carácter puramente militar, sino que revestían un sentido religioso, ya que el faraón defendía el orden divino en sus luchas contra los enemigos. En segundo lugar, a él se reservaban la fundación y dedicación festivas de los templos. Ambas ceremonias debían ejecutarse con arreglo a un complicado ritual preceptivo. Las verdaderas festividades regias son tres: la subida al trono, la coronación y las fiestas del *śd* [12, 34].

La subida al trono tenía lugar en la mañana del día siguiente a aquel en que había fallecido el rey anterior. Así lo exigían no sólo las conveniencias sucesorias, sino su significado mítico, ya que el rey debía representar la subida al trono de Ra, el primer rey. La coronación también tenía lugar en una fecha de significación mítica, en un día que pudiera considerarse como el primero del año, por ejemplo, el día 1 de Tibi, que era el primer día del primer mes de la estación del brote de las plantas. La coronación señalaba el comienzo de un nuevo período: el nuevo faraón restauraba a Ma-a-at y traía consigo tiempos prósperos. Se supone comúnmente que la coronación consistía en tres ritos concretamente: 1) la «aparición» del rey ante el pueblo llevando alternativamente la corona roja y la blanca; 2) la «unión de las dos tierras», ceremonia realizada por dos sacerdotes que representaban a Horus y a Set o Tot, con que se recordaba la obra histórica de Menes o Narmer, simbolizándose además la idea de que la vida y la muerte terminan por conciliarse; 3) la circunambulación de la muralla de Menfis, una actualización de los ritos instituidos por Menes, mediante los cuales tomó posesión de la capital, al mismo tiempo que renovaba la vida en virtud de este círculo mágico. Al parecer, había variantes de este esquema básico. Por un papiro procedente del Rameseum sabemos que Sesostris I tomó posesión del trono en el curso de un extenso ritual consistente en una especie de representación sagrada que tenía al menos 17 actos [33]. Durante las fiestas del *śd* se desarrollaba un extraño ritual. Estas fiestas se han catalogado erróneamente como un jubileo regio, supuestamente celebrado al finalizar cada período de treinta años de gobierno. Algunos han imaginado sin razón que su origen está en un regicidio ritual. Desde la época más remota hubo gran número de faraones que celebraron las fiestas del *śd*, algunos de ellos incluso varias veces. Los relieves y otros textos más detallados nos han transmitido una amplia documentación sobre las fiestas del *śd* celebradas por Niuserre (V dinastía), Amenofis III (XVIII dinastía) y Osorkón II (XXII dinastía). De estas fuentes se desprende que aquella festividad abarcaba dos series de ritos, una por el Alto y otra por el Bajo Egipto, que un punto culminante era el acto de revestir al rey con la arcaica vestidura del *śd* y que el rey llevaba a cabo una importante acción que consistía en sentarse sucesivamente en dos capillas, llevando la corona roja en una y la blanca en otra. Estos elementos constantes iban acompañados

de otros ritos que variaban, como la batalla ritual en que se representaba la que habían librado Horus y Set, y la erección del pilar *dd* con que se simbolizaba la resurrección de Osiris. En mi opinión, el punto culminante de estas fiestas era el momento en que el rey era revestido de la vestidura del *śd*, que es un antiguo ornamento sacerdotal. La opinión corriente de que las fiestas del *śd* son una repetición de los ritos de la coronación para renovar la dignidad regia es insostenible, ya que en el curso de las fiestas del *śd* no aparecen claramente los ya citados ritos de la coronación, así como por el hecho de que la autoridad regia era renovada anualmente durante las fiestas de Min. Las del *śd* tienen por objeto reinvestir al faraón con la dignidad de sumo sacerdote.

De las festividades de los muertos podemos ocuparnos en pocas palabras. Normalmente no pueden separarse de las celebradas en honor de los dioses, si bien es cierto que tenían su propia atmósfera y significación peculiar. Buenos ejemplos de ello nos ofrecen los textos y relieves de dos grandes tumbas de Meir, los contratos del gobernador de distrito Hepzefi, correspondientes ambos al Imperio Medio, y las costumbres fúnebres relacionadas con «las hermosas fiestas del valle desierto» de la XVIII dinastía. El tono de estas celebraciones es evidentemente la transformación del difunto en un *ohu*, un luminoso ser glorificado [32].

2. *Etica*

Teniendo en cuenta la función preponderante ejercida por Ma-a-at en el antiguo Egipto, no resulta difícil comprender que el egipcio aspiraba a una conducta, como individuo privado y como ciudadano, que respondiera a unos niveles éticos elevados. Esto no significa que no se dieran la injusticia o la corrupción. Por el contrario, las quejas en este sentido resuenan con mucha fuerza, especialmente en épocas de anarquía y desintegración social. Precisamente estas críticas vienen a demostrar que se tomaban muy en serio los ideales de justicia, amor, sinceridad y caridad. Algunas de las mejores fuentes para conocer la ética de los antiguos egipcios son los siguientes documentos: las biografías depositadas por personajes destacados en sus tumbas, las instrucciones de Tutmosis III a su visir Rekmere con motivo de su investidura, los libros sapienciales y las protestas de inocencia que pronuncia el difunto ante el tribunal que juzga a los muertos, contenidas en el conjuro 125 del *Libro de los Muertos*.

Podemos deducir la ética social de lo que altos dignatarios afirman acerca del cumplimiento de sus deberes en las biografías antes citadas. Manifiestan no haber cometido injusticia alguna, no haber privado a nadie de lo que le pertenecía, no haber maltratado a los esclavos, sino haber cuidado de sus súbditos como un padre, tomando las medidas necesarias para aliviar la falta de alimentos y vestidos. Pretenden ser «hombres de Ma-a-at», es decir, «protectores de los duramente oprimidos, salvadores de quienes no tenían un salvador, que consiguen hacer

que los contrincantes marchen a sus casas contentos con su sentencia». De esta última afirmación se desprende que actuaban conforme al espíritu de las instrucciones recibidas por el visir Rekmere, ya que en ellas se dice, entre otras cosas: «... ciertamente, el ser visir no resulta agradable, sino amargo. Porque es preciso no tener preferencias hacia los monarcas y autoridades del gobierno, no esclavizar a nadie. Lo que ha de hacer es adherirse a la ley..., tratar al que conoces de la misma forma que al desconocido..., airarse únicamente con lo que merece ser objeto de ira..., pues al visir corresponde hacer justicia a todo el mundo».

Las directrices de la ética personal se encuentran en los libros sapienciales, que tanto abundan en la literatura egipcia; por ejemplo, la enseñanza de Ptahotep, de Kagemmi, del rey Amenemhet o el libro de la sabiduría de Amenemope [10]. Estas obras no nos comunican pensamientos profundos, sino ejemplos de la típica sabiduría oriental acerca de la vida. Exhortan a la caridad, a la circunspección en la manera de hablar; previenen contra la falta de honradez, la calumnia, la adulación y el afán de riquezas. Todas las virtudes encomiadas se resumen en la «persona tranquila», en fuerte contraste con la «persona irascible». A la primera se llama también «el verdadero silencioso». Es el hombre dueño de sí mismo, modesto, paciente. En los textos es equiparado al «hombre de Ma-a-at», el que se ajusta al orden del mundo. De ahí que esta sabiduría terrena no carezca de un trasfondo religioso: el hombre verdaderamente sabio vive de acuerdo con Ma-a-at. En ella se basan tanto su virtud como su felicidad.

Esta última verdad se confirma de manera especial por el juicio de los muertos, ya que la inmortalidad es premio únicamente de quienes se conforman en vida con Ma-a-at. De ahí que el difunto afirme una y otra vez que es inocente y puro. De esta llamada confesión negativa podemos deducir los niveles que alcanzaba la ética en el antiguo Egipto. Vemos ya, y lo explicaremos más detalladamente en la sección sobre el concepto del hombre, que el difunto se exculpa de tres clases de crímenes, concretamente las faltas éticas, las cometidas contra el culto y las transgresiones del orden cósmico. Esto último revela claramente la motivación religiosa de la ética [1].

3. *El mito*

No puede negarse a los antiguos egipcios la capacidad de inventiva, la habilidad técnica o el talento para organizar, cualidades que quedan suficientemente reflejadas en su política ordenada, sus libros sapienciales y sus magníficas e impresionantes construcciones. Los antiguos egipcios eran, sin duda alguna, gente con gran capacidad de observación, mente despierta y profundo entendimiento. A pesar de ello, nunca alcanzaron ese grado de reflexión e independencia de juicio que capacitan a la reflexión experimental o al discurso lógico para llegar a un conocimiento más profundo. Todo su saber consistía en una mezcla de máximas orientadas a la práctica y de recursos mágicos. Además, como

ya señalábamos en el capítulo primero, carecían de la facultad especulativa y del poder de la imaginación que convierten en una experiencia o en un drama cada acontecimiento. No fueron capaces de edificar una teología especulativa. En consecuencia, los mitos creados por ellos tienen una estructura sencilla, si bien son testimonio de una profunda sabiduría.

Al igual que todos los verdaderos mitos, los del antiguo Egipto encierran el significado del cosmos y de la cultura. Como ya hemos visto, al combinarse con los ritos forman el entramado de la cultura y de la religión. Ahora bien, donde mejor se expresan las creencias del antiguo Egipto es en el culto. De ahí que esta porción de su vida religiosa constituya el mejor medio para ilustrar el estilo de su pensamiento religioso. Sobre todo teniendo en cuenta que muchos de sus dioses son amíticos, o, dicho de otro modo, no dieron origen a la creación de mito alguno.

Ya nos hemos referido a los principales mitos. Añadiremos unas palabras como comentario acerca de su valor religioso. Importancia capital se atribuía al mito de la creación, en que el dios sol aparece como creador o más bien como modelador del mundo. Fue él quien puso a Ma-a-at en su puesto de orden universal que permanece para siempre. De esta concepción se derivó una imagen estática y optimista del mundo. Los antiguos egipcios no estaban preocupados por el futuro incierto del mundo, sino que aceptaban la vida con fe, sabiendo que la virtud y la felicidad del hombre están garantizadas con tal de que viva en armonía con Ma-a-at. Estrechamente relacionada con el mito de la creación está la ideología concerniente al rey. El arquetipo del faraón es Ra, el primer rey, que además es su padre mítico.

Además del mito del sol, también tenía gran importancia el de la vegetación, con Osiris como protagonista. Este mito daba una esperanza de vida feliz en el más allá a millares de individuos; se dramatizaba de forma parecida a los misterios escenificados.

Este esbozo de la visión mítica del antiguo Egipto será suficiente por ahora. Podríamos añadir otras dos peculiaridades. Es interesante la cosmología mítica, en que el occidente representaba el país de los muertos y el oriente el lugar de la resurrección. Había también mitos referentes a ciertos lugares sagrados, como sabemos por el notable papiro Jumilhac.

V. CONCEPTO DEL HOMBRE

Nos ocuparemos a continuación de cuatro puntos que afectan a la quintaesencia del concepto religioso del hombre, concretamente del origen del hombre, su ser, su destino y su esperanza de vivir más allá de la muerte.

Origen del hombre

Resulta sorprendente que los egipcios, creadores de numerosos mi- acerca de la creación del mundo, apenas se preocuparon, al parecer,

de explicar cómo llegó a existir el hombre. Los textos únicamente contienen observaciones incidentales sobre este tema. Cierto número de himnos al sol deja ver con claridad que los egipcios daban por supuesto que Ra era el creador de la humanidad [29]. Las palabras iniciales de uno de estos himnos dicen así: «Salve, Ra, que creaste a los hombres». Pero estas eulogías no nos dicen cómo creó Ra a la humanidad. Sin embargo, hay una concepción extraña acerca de este asunto, apoyada en una paranomasia, a las que tan aficionados eran los egipcios. Concretamente, en otro himno al sol se dice: «Tú eres el solo creador de todo cuanto existe, el que estaba solo al crear todo cuanto existe, de cuyos ojos tomó su origen el hombre». La expresión final alude a la idea de que la humanidad procede de las lágrimas de Ra, o más bien del ojo solar. Esta idea aparece en cierta versión del mito referente al ojo solar. Se narra cómo el ojo solar fue enviado por Ra para luchar contra sus enemigos. Cuando, al regresar, encontró a otro ojo en su puesto, se llenó de ira hasta derramar lágrimas, de las que se formó la humanidad. Este relato se basa en el juego de palabras entre «lágrima» *(rmjt)* y «hombres» *(rmt)*. El famoso himno de Eknatón nos da más detalles sobre este tema. En él, la actividad de Ra va más allá de la simple creación del hombre. Las diferencias de estatura y color de la piel, los diversos idiomas y el hecho de que cada raza tenga su propio lugar para vivir, donde encuentra su alimento, se atribuyen a la actividad del dios sol. El pasaje en cuestión dice así:

«Tú has creado la tierra conforme a tu deseo,
tú solo en absoluto,
con gentes, ganados y todos los restantes animales,
que caminan sobre sus pies por la tierra,
o vuelan con sus alas a través del cielo.
En las tierras de Siria, Nubia y Egipto,
tú mostraste a cada hombre su lugar propio,
y atiendes a sus necesidades.
Todos tienen su alimento,
la extensión de su vida está calculada.
Diversos son los lenguajes que hablan,
como lo es también su estatura;
diverso es el color de su piel:
Así has diferenciado tú las naciones».

Además de Ra, otros dioses eran considerados creadores del mundo, y de la humanidad por consiguiente. En este sentido merecen especial atención Pta y Knum. Por lo que se refiere a Pta, hemos de aludir a la llamada teología menfita, consignada en la famosa piedra del rey Sabaka. Esta teología ha sido caracterizada con razón como una doctrina del *logos*, pues, dicho brevemente, su contenido esencial consiste en que todo llegó a existir porque en el corazón (de Pta) surgió un pensamiento y su lengua lo proclamó. De esta forma fue creada también la

humanidad, y podría afirmarse que este *logos* empapa el ser del hombre. Así puede deducirse del siguiente pasaje: «... sucedió que corazón y lengua obtuvieron el poder sobre (todos) los miembros, porque supieron que él (Pta) estaba (como corazón) en todo cuerpo, (como lengua) en toda boca de todos los dioses, de todas las gentes, de todos los ganados o de todos los animales reptantes, (y) de todo lo que vive, porque (en cuanto que corazón) él piensa y porque (como lengua) ordena todas las cosas que desea» [33].

Knum pude ser considerado creador sólo en un aspecto. No está claro si realmente estaba considerado como creador de la raza humana en cuanto tal. Pero es el creador de cada individuo que nace. Modela el cuerpo infantil —ante todo el del hijo del rey— en el seno de la madre. Lo hace de una extraña manera, concretamente en un torno de alfarero. Se le representa frecuentemente modelando un ser humano. Junto con Heket, la diosa del nacimiento, tutela el parto de la mujer que da a luz un hijo. Más tarde, su protección se extendió también a los animales. Todo lo que es creado en virtud de una actividad sexual entra en el mundo gracias a su intervención. De ahí que también sea señor del destino. Sus restantes funciones carecen de interés para el asunto que nos ocupa [4].

2. *El ser del hombre*

Realmente, es de esperar que los egipcios, poco inclinados por naturaleza a la especulación, carecieran de una antropología en el sentido de una doctrina exhaustiva acerca del ser del hombre. Hemos de contentarnos con sacar nuestras conclusiones de ciertas observaciones incidentales y de diversas concepciones míticas en que se reflejan sus ideas sobre el hombre, es decir, sobre la relación entre el cuerpo y el alma, las propiedades del ser humano y sus dimensiones ético-religiosas [2].

En realidad, no tiene sentido preguntarse acerca de cómo entendían los antiguos egipcios la relación entre el cuerpo y el alma. Era completamente ajeno a los egipcios el concepto de alma invisible; no poseían una psicología en el sentido moderno del término, sino una antropología religiosa, en la que no se establece una neta diferencia entre la parte material y la espiritual del hombre. Tampoco les era conocida la noción de personalidad como centro espiritual del ser humano, como su *ego* invariable. Sin embargo, estaban convencidos de que en el hombre se hallaban presentes diversas potencias espirituales. A estas potencias debía justamente el hombre la continuidad de su vida después de la muerte. Con tal de que no se tome erróneamente este concepto, podríamos hablar de una «pluralidad de almas». O dicho con otras palabras más exactas: los egipcios descubrieron los distintos aspectos del ser humano. Toleraban la coexistencia de estas diversas formulaciones, sin preocuparse de la posible contradicción lógica, probablemente porque

el ser del hombre les parecía tan misterioso que estimaban correcto aplicarle una multiplicidad de imágenes.

En primer lugar, el hombre tiene un cuerpo o, para expresarlo mejor, es él un cuerpo, pues su personalidad y su vida dependen mucho de la condición de su cuerpo, especialmente después de la muerte. Esto implica que, según se creía, el difunto seguía existiendo en el más allá en una especie de condición física. De ahí que se embalsamara cuidadosamente el cuerpo a fin de garantizar la existencia permanente del difunto. A éste se asegura repetidas veces que su cuerpo está en perfectas condiciones, completamente intacto, es decir, que puede desarrollar todas las funciones vitales. Así, leemos: «Tú has recibido tus ojos para ver, tus oídos para oír, tu boca para hablar, tus piernas para caminar, tu carne está sana, nada torcido hay en ti». En idioma egipcio el término para designar el cuerpo es *d.t.* Ahora bien, parece que *d.t.* ha de entenderse como una potencia indispensable a su dueño. Se alude al *d.t* como análogo del ka, una de las llamadas almas. Esto nos indica que el alma no se concebía como una entidad puramente espiritual ni el cuerpo como un elemento meramente material.

Importantísimo para el hombre es su corazón *(ib)*, ya que es el órgano de la vida física. Así puede deducirse del famoso cuento de los dos hermanos, Anubis y Bata, en el que aparece el mismo motivo que en el relato sobre José y la esposa de Putifar. Cuando Anubis acusa erróneamente a su hermano de adulterio, Bata se emascula y desciende al mundo inferior. Coloca su corazón en la flor de un cedro con el mensaje de que volverá a vivir si se pone este corazón en agua fría cuando el árbol sea talado. Y así ocurre. El *Libro de los Muertos* contiene numerosos conjuros para evitar que el difunto sea privado de su corazón, pues en tal caso se le acabaría la vida. Pero el corazón es además la sede de la vida consciente y de la sensibilidad moral. En el conjuro 30A del *Libro de los Muertos*, el difunto habla a su corazón y le advierte que no testifique contra su dueño en el juicio de los muertos. Lo cierto es que en este juicio el corazón aparece como representativo del valor ético religioso del hombre. Las viñetas que acompañan al famoso conjuro 125 del *Libro de los Muertos* muestran cómo es pesado el corazón en una balanza en la que el contrapeso es una pluma, emblema de Ma-a-at, durante el juicio de los muertos.

H. C. Andersen escribió un ameno y profundo cuento de hadas sobre el hombre que perdió su sombra, fundado en la conocida y antigua idea de que la sombra es el espectro *(Doppelgänger)* del hombre, parte de su misma vida, por consiguiente. También los egipcios conocían la importancia de la sombra. El determinativo de la palabra egipcia es una especie de parasol, un objeto capaz de hacer sombra. Aquí se trata de significar un poder espiritual, como se desprende del hecho de que la sombra se usa frecuentemente como una analogía en relación con otros conceptos que se refieren al «alma». Vemos así cómo la sombra aparece sostenida por el signo de la vida *('nh)* detrás de los

faraones que combaten contra sus enemigos. Esta «sombra» protege aquí al rey, del mismo modo que muchas veces puede verse el signo del *ka* detrás de los monarcas, a fin de asegurarles su mágica protección.

El «alma» principal del hombre es su *ka*. No sólo el hombre, sino también los dioses y aún los edificios poseen un *ka*. Ra incluso tiene siete o catorce *kas*. El *ka* ayuda y protege el hombre y lo hace poderoso. Acerca de la esencia del *ka* se han formulado varias teorías. El hecho de que el *ka* aparezca muchas veces detrás de una persona ha inducido a pensar que se trata de su doble. Según otra concepción, se trataría de un genio. Esta idea es susceptible de dos interpretaciones, como una especie de ángel de la guarda o en el sentido original de *genius*, que se relaciona con *gignere* («engendrar»). Esta idea surgió porque a veces el *ka* se determina por el falo o por el toro, el animal fecundo. Incluso se ha sugerido que el *ka* es un signo totémico, pues en épocas primitivas se usaba como distintivo de una colectividad, y se colocaba en los estandartes divinos, del mismo modo que los nombres de los santuarios. Sin embargo, en el Egipto prehistórico no es posible discernir rastro alguno de totemismo. Algo de verdad debe de haber en todas estas explicaciones. Lo que aparece claro de todas formas es que el *ka* es una entidad divina. Cuando Knum modela un hijo del rey, también hace el *ka* en figura de niño pequeño. El *ka* no crece simultáneamente con el faraón, aunque lleva el tocado y la cabellera de la divinidad, junto con la rizada barba divina. El cuerpo del *ka* aparece en ocasiones muy estrecho, reducido a las proporciones de una varilla con brazos y cabeza coronada con el signo del *ka*. El *ka* aparece muchas veces detrás del rey como signo jeroglífico que encierra y eleva los nombres del rey, escritos en un rectángulo: el llamado nombre-*ka*. El signo del *ka* representa dos brazos alzados. Un hombre con los brazos en alto es el determinativo de «estar altamente situado» y de «exultar». Este signo, al parecer, también puede expresar el gesto de la protección mágica cuando es ejecutado a espaldas de la persona a quien se trata de proteger. A esto podría referirse el texto 1653 de las pirámides: «Tú (Atum) has colocado tus dos brazos detrás de ellos (Su y Tefnet) en virtud del *ka*, pues verdaderamente tu *ka* está en ellos». Mediante este gesto, Atum concede su propia vitalidad a estos dioses. Lo mismo se hace con el hombre mediante el *ka*. Es de saber, además, que el plural de *ka* puede significar nutrición o alimento, ya que éstos están cargados de vitalidad divina, según la concepción antigua, y que los *kas* de Ra llevan nombres que podrían traducirse por los conceptos de «poder mágico, ser verde o fresco, poder, ser fuerte, brillo, ser delicioso». Todo ello produce la impresión de que el *ka* representa la vitalidad personificada, la energía creadora del hombre. La significación del *ka* se manifiesta sobre todo con motivo de la muerte. Morir es marcharse con (o al) el propio *ka*. Al parecer, la concepción varía: el difunto marcha al más allá en compañía de su *ka;* recupera su *ka* con la muerte. En todo caso, le llega el fin cuando le es retirado su *ka*. El texto de las pirámides número 635,

por ejemplo, relata cómo Horus privó de sus *kas* a los enemigos del faraón, lo que significa que éstos fueron destruidos. Por otra parte, el hombre no tiene por qué temer a la muerte mientras conserve consigo a su *ka*. En consecuencia, el difunto afirma en tono triunfal: «Aunque yo muera, mi *ka* es poderoso».

La idea del *ba* carga más el acento en la entidad espiritual del hombre. Dicho en pocas palabras, el *ba* expresa la aspiración del hombre a la libertad, su voluntad y también la indestructibilidad de su espíritu, que no puede ser vencido por la muerte. El *ba* se representa mediante un pájaro con cabeza humana, que porta en sus garras el signo jeroglífico de la vida o del viento (vital); a veces, delante de esta figura aparece colocado un recipiente con fuego, signo de vida. Está muy difundida esta idea de que el alma puede adoptar la figura de un pájaro durante la vida, pero especialmente después de la muerte. Los conjuros 74 a 88 del *Libro de los Muertos* hacen una digresión sobre la variedad de formas que puede adoptar el difunto para demostrar que todavía vive. Entre ellas se incluyen las de diversos animales, especialmente aves. En los textos de las pirámides leemos que el difunto vuela hacia los cielos como un pájaro. Distintas viñetas que ilustran los conjuros del *Libro de los Muertos* muestran cómo el *ba* se posa sobre el pecho del difunto, o vuela a través de la chimenea que une la cámara mortuoria subterránea con el mundo exterior. Especialmente característica es esta última idea: el difunto es «tan libre como un pájaro»; dicho con otras palabras, el poder de su espíritu lo hace indestructible. Dos circunstancias prueban que el *ba* puede ser descrito como fuerza espiritual o energía vital. En primer lugar, el hombre puede poseer más o menos *ba*. «Horus es más *ba* que él (su enemigo)». *Ba* aparece también en plural, *baw:* una persona puede ser «grande en *baw*». En segundo lugar, el *ba* está frecuentemente relacionado con Ra, sobre todo con la salida del sol divino. En las viñetas del *Libro de los Muertos*, el *ba* aparece en la salida del sol. Aludiendo evidentemente a este acontecimiento matinal, el difunto exclama: «Brillante asciendo, yo soy Ra, yo soy fuerte, yo estoy sano» *(Libro de los Muertos*, 105,9s); también dice: «Yo soy *ba*, yo soy Ra, que surge del océano primordial, el alma divina... Yo soy Hu (la palabra o alimento divino), para el que no existe destrucción alguna en su nombre de *ba*» *(Libro de los Muertos*, 83,1s).

El tercer concepto de que nos hemos de ocupar en relación con nuestros temas es el de *ahw*. El verbo *ah* significa: ser hermoso, ser glorioso, ser útil. El sustantivo *ahw* puede interpretarse como «esplendor, potencia espiritual, capacidad». En relación con el hombre, el *ahw* se manifiesta sólo después de la muerte. El *ahw* es el difunto glorificado. El hombre no se convierte en *ahw* pura y simplemente en virtud de su propia condición; ha de ser elevado al estado de *ahw* mediante los ritos fúnebres, sobre todo por la recitación de ciertos conjuros mágicos. El primer conjuro del *Libro de los Muertos*, que en cierto sentido puede tomarse como título de todo el libro, se inicia con la afirmación de que estos

conjuros sirven para glorificar, es decir, para que el difunto se convierta en *ahw (śahw)*. Se cree que la morada del *ahq* está en los cielos: «El *ahw* al cielo, el cuerpo a la tierra» *(pir.*, 472). De ahí que el *ahw* se considere como el difunto en cuanto que es un espíritu glorificado.

Hablando en general, el concepto de «antropología» tiene un doble sentido. En primer lugar, se refiere a la idea de la estructura del ser físico-espiritual del hombre, a la que se llega bien en virtud de la experiencia humana de la vida, bien a través de una fundamentación científica. Además de esta idea del hombre, expresa también el concepto de su valoración ético-religiosa. En el caso de los antiguos egipcios, apenas es posible separar o diferenciar estos dos tipos de antropología. En las anteriores observaciones han aparecido ya ciertos elementos de antropología en el primer significado del término, en lo que se refiere a la relación del «alma» con el cuerpo y con el hombre vivo.

Pero hay motivos para hacernos otra pregunta: ¿cómo valoraban los egipcios al hombre? Antes de buscar una respuesta, podríamos observar, por vía de ilustración, que hay dos tipos de antropología religiosa, según que se cargue el acento sobre las relaciones entre Dios y el hombre o sobre la absoluta desigualdad entre el ser de ambos. Entre los pueblos semitas se hallarán sorprendentes ejemplos de esto último, concretamente en el Antiguo Testamento y en la literatura babilónica. Según el mito babilónico de la creación, el hombre fue creado para el servicio de los dioses. El hombre es el esclavo de los dioses soberanos. Uno de los conceptos capitales del poema de Gilgameš se expresa en las palabras que el copero Siduri dirige al héroe, que va en busca de la hierba de la vida:

> «Gilgameš, ¿por qué andas errante?
> ¡No hallarás la vida que buscas!
> Cuando los dioses crearon la humanidad,
> dieron por destino al hombre la muerte;
> sujetaron firmemente la vida en sus manos».

Los antiguos egipcios tenían una idea acerca de las relaciones del hombre con la divinidad que contrasta vivamente con la concepción semita. El egipcio estaba convencido de que el hombre está emparentado con los dioses. En época antigua, sólo el faraón poseía la prerrogativa de ser hijo de los dioses. En épocas posteriores se daba tácitamente por supuesto que todo hombre tenía una veta divina en su propia naturaleza. Era esta convicción la que daba seguridad al difunto de ser idéntico por naturaleza a los dioses. En el curso de este artículo hemos citado algunos notables ejemplos de esta convicción. Estas triunfales declaraciones podrían dar lugar a un malentendido, concretamente que los egipcios se imaginaban iguales a los dioses. Nada sería menos cierto. Se tenía plena conciencia de que hombres y dioses pertenecían a razas distintas. Pero en cuanto a la naturaleza humana, prevalecía una visión optimista, en el sentido de una confianza en que, debido precisamente a su naturaleza,

el hombre estaba capacitado para participar en la vida divina indestructible después de su muerte.

Este optimismo, sin embargo, no implicaba que el hombre fuera considerado como un ser casi perfecto en sentido ético-religioso. El egipcio era un hombre realista, y en consecuencia captaba perfectamente la condición humana. Una amarga experiencia le había enseñado que el hombre es capaz de toda clase de fechorías, especialmente en épocas de intranquilidad social. Los escritos que describen esas épocas nos ofrecen una sombría descripción de la naturaleza humana. Así se lamenta un «hastiado de la vida»: «¿A quién me dirigiré hoy? Los hermanos son malos. Los amigos de hoy no tienen amor... Los corazones son ladrones. Cada cual se apodera de las propiedades de su prójimo... Perecen los buenos... Por todas partes se impone el rostro insolente... No hay ningún justo. La tierra ha quedado para los que pecan... El mal sacude el país, y no tiene fin». En la doctrina del rey Amenemhet I encontramos esta cínica observación: «No te fíes del hermano; no reconozcas al amigo; no seas confiado, porque eso no conduce a nada». Las exhortaciones de Ipuwer contienen los siguientes ejemplos de injusticia de que el pueblo se hace culpable cuando el gobierno ha perdido toda su autoridad: «... mira, los pobres de la tierra se han enriquecido; el que poseía algo ahora no tiene nada...; mira, los que tenían vestidos ahora caminan cubiertos de harapos; el que no tejió para sí posee ahora delicados lienzos» [10].

El hombre egipcio, por tanto, tenía conciencia de aquello que Kant llamaba «la maldad radical en el hombre». ¿Poseía además el sentimiento del pecado y de la culpa? Se trata de una interesante cuestión, ya que el idioma egipcio tiene cierto número de vocablos para designar el pecado y la culpa y, sobre todo, porque en la literatura egipcia aparecen ciertas expresiones de la conciencia del pecado. Sin embargo, el contenido de esta conciencia del pecado ha de analizarse más detenidamente. En idioma egipcio hay diez términos que pueden usarse para designar el «pecado», y seis que expresan el concepto de «culpa». Un estudio atento, sin embargo, pone de manifiesto que ambos grupos de palabras tienen más de un significado y que no sirven para expresar exclusivamente las nociones de «pecado» o «culpa». Las palabras que expresan la idea de pecado pueden aplicarse a todo lo que se considera malo, lo mismo si lo hace el hombre que si lo padece. En ciertas circunstancias, por consiguiente, podría significar crimen, injusticia, calamidad, dolor, daño, locura. Las palabras con significado de culpa cubren también las siguientes ideas: error, fallo, falta, daño. También en otros idiomas se dan todos estos matices en el significado de las palabras «pecado» y «culpa». Sin embargo, es evidente que en el egipcio el término «pecado» está íntimamente relacionado con las ideas de ingrato, insensato, y que el término «culpa» sugiere el error, el fracaso económico o judicial. Por consiguiente, es dudoso que los egipcios utilizaran estos términos en senti-

do puramente ético y religioso. Así, esta pregunta nos lleva a otra: ¿poseían los egipcios una clara conciencia del pecado y de la culpa?

Pregunta complicada, ya que se han conservado numerosos testimonios relativos a pecados y culpas, a los que ya nos hemos referido. Datan de la época de la XIX dinastía y corresponden a los obreros de la necrópolis tebana. A. Erman y B. Gun han editado estos textos. Este último egiptólogo nos ofrece una caracterización muy adecuada de estas inscripciones al considerarlas testimonios de «la religión de los pobres», aclarando su significado al observar que, en general, «los egipcios estaban poco dispuestos a humillarse ante la divinidad; la actitud del 'miserable pecador', tan característica del cristianismo y de las restantes religiones semíticas, es desconocida en los escritos oficiales egipcios». Completamente cierto. De ahí el interés que revisten estas afirmaciones de pecado y culpabilidad. La gente común que se expresa en ellas reconoce haber obrado mal en relación con determinados dioses: Amón, Pta, Meretseger, una diosa serpiente que se suponía tener su morada en la cumbre de una montaña al oeste del Nilo, y que por este motivo sufre un castigo, pero que la divinidad ha dado pruebas de su misericordia al alejar la catástrofe. La siguiente confesión podría servir de ejemplo:

> «(Yo era) un ignorante y un loco
> que no conocía ni el bien ni el mal.
> Yo cometí trasgresiones contra la Cumbre (Meretseger)
> y ella me castigó».

Pero Meretseger se apiadó del hombre que sufría su castigo:

> «Ella se volvió hacia mí con misericordia.
> Ella hizo que yo me olvidara de la enfermedad
> que había estado (sobre mí)».

La cuestión que centra el interés en estos textos suele ser una enfermedad —habitualmente la ceguera— de la que se afirma que es un castigo por el pecado y cuya curación se atribuye a la bondad de un ser divino. Esto nos exige ir con cuidado. Hay indicios que nos permiten valorar esta conciencia de culpabilidad. Hay, ciertamente, algunos casos en que el hombre tiene conciencia de la malicia que alberga su corazón, pero habitualmente esta conciencia de pecado y culpabilidad no procede de un sentimiento de la propia maldad, sino que ha sido provocado por el hecho de que el individuo en cuestión se ve afligido por una calamidad, más concretamente, por una enfermedad o por la ceguera, que interpreta como castigo divino por algún pecado. Esto significa que los antiguos egipcios lamentaban el haberse comportado insensatamente, por lo que les había sobrevenido algún mal. Esta conclusión viene a reforazr el análisis lingüístico de los términos «pecado» y «culpa», en que se demostró que el significado de estas palabras apunta siempre hacia unas concepciones no éticas, tales como las que entraña el significado de error, calamidad, fallo.

En consecuencia, H. Frankfort ha hablado de «una falta del concepto de pecado» en el antiguo Egipto [13]. En su opinión, «el egipcio consideraba sus malas acciones no como pecados, sino como aberraciones, que podían acarrearle una situación infeliz porque perturbaban su armoniosa integración en el mundo circundante... El que yerra no es un pecador, sino un loco, y su conversión a una vida más honrada no requiere arrepentimiento, sino sensatez... La falta de entendimiento y de dominio de sí mismo eran la raíz de las desventuras del hombre, pero no una corrupción fundamental». Esta cita de Frankfort, *Ancient Egyptian Religion*, podría darnos la impresión de que los antiguos egipcios se sentían impulsados por un espíritu de utilitarismo rastrero. Esto exige una ulterior explicación, que el autor da en parte, pero no con la necesaria claridad. No es difícil comprender que, conforme a la antigua creencia egipcia, el hombre puede salir del pecado viviendo en armonía con Ma-a-at, el orden universal. La vida y las virtudes del hombre están garantizadas con tal de que actúe y viva conforme a Ma-a-at. Esta armonía exige conocimiento, sabiduría. El daño viene de la insensatez. Sin embargo, se estima que el hombre es capaz de alcanzar la sabiduría necesaria y llevar, en consecuencia, una vida feliz y virtuosa.

3. *El destino del hombre*

Los antiguos egipcios no formularon una doctrina de la fe. Sería, por consiguiente, inútil investigar cómo concebían el camino de la salvación del hombre. Sabían, en cambio, cómo habría de comportarse a fin de asegurar su virtud y su felicidad, llegando a formular ciertos criterios acerca de la conducta humana. Ello nos permite plantearnos la pregunta de qué pensaban sobre el verdadero destino del hombre. La respuesta puede tomar por base lo que antes hemos dicho. Lo que ahora necesitamos es una formulación explícita, que podría ser así: los egipcios estaban convencidos de que la integridad del ser humano y su auténtica felicidad sólo podían garantizarse si el individuo ajustaba su vida a las exigencias de Ma-a-at. Numerosas afirmaciones atestiguan a favor de este punto de vista. En el libro de la sabiduría de Amenemope, por ejemplo, se traza el contraste entre el hombre irascible y el tranquilo, o el «verdaderamente silencioso», como se le llama. Este practica Ma-a-at y prospera como un árbol que produce hojas y fruto. El otro es cual árbol silvestre que pierde sus ramas y termina su existencia en un astillero o en el fuego. Por lo demás, los antiguos egipcios daban por cosa supuesta que el hombre tenía capacidad para vivir conforme a Ma-a-at y que poseía la facultad de aprender a conocer a Ma-a-at, pues los que poseen conocimiento pueden aprenderla. Ello entraña, por consiguiente, una cierta actitud con respecto a la cognoscibilidad de la verdad religiosa, que podríamos designar como una «gnosis».

Pero hay ciertas fuerzas que pueden desviar al hombre de su camino. El destino hace jugarretas al hombre. ¿Creían los antiguos egipcios en la fatalidad? Para esclarecer esta cuestión habremos de recurrir a datos

de tres tipos diferentes. En primer lugar, el estudio de los calendarios egipcios nos dará algunas noticias. Vemos así que los egipcios creían en días fastos y nefastos, e incluso en cinco variedades de los mismos. En su calendario, esos días aparecen marcados con cinco signos distintos o combinaciones de signos, mientras que el texto explicativo describe más detalladamente el carácter de dichos días. Esta sabiduría calendárica se basa en el supuesto de que el hombre puede eludir la calamidad si conoce de antemano los días nefastos y ordena su conducta en consecuencia. En segundo lugar, un relato, que H. A. Gardiner ha titulado *El Cuento del Príncipe Maldito*, podría darnos un buen conocimiento de la concepción egipcia del destino. El relato habla de un príncipe en cuyo nacimiento habían profetizado las Hators, diosas del destino: «Su muerte será causada por el cocodrilo, o por la serpiente, o por el perro». El rey trató de proteger a su hijo encerrándolo en un solitario castillo. Pero el príncipe, acompañado de su perro favorito, marchó a Siria en busca de aventuras, y allí consiguió como esposa a la hija de un rey. Al regresar, parece que una serpiente y un cocodrilo amenazaron su vida. Sin embargo, se salvó de ambos peligros; en la primera ocasión fue gracias a la ayuda de su enamorada esposa, que mató a la serpiente y dijo: «Mira, tu dios (seguramente Ra) ha puesto uno de tus destinos en tu mano; también te entregará los otros». El papiro está muy dañado al final, por lo que no conocemos con seguridad el resultado, ni si el propio perro del príncipe es el causante de su ruina. Los investigadores no están de acuerdo acerca de este punto, pero la impresión general que se tiene es que no se trata del destino del príncipe, sino de tres situaciones de peligro que el personaje consigue salvar gracias a su propia intrepidez y al amor de su esposa. En tercer lugar, hemos de prestar atención a las tres figuras mitológicas, *Sajt*, *Rnn.t* y *Mšhn.t*. *Sajt* es el destino en sentido a la vez favorable y adverso. *Rnn.t* es la comadrona, el preceptor y también la tejedora. *Mšhn.t* es la diosa del nacimiento que, como vimos a propósito del relato contenido en el papiro Westcar, pronunció un augurio favorable en el nacimiento de los tres divinos hijos del rey. Estos tres poderes determinan el curso de la vida humana. Aparecen en dos momentos decisivos, el nacimiento y la muerte. Es significativo el dato de que asisten al juicio de los muertos, en que la calidad ético-moral del individuo se mide conforme al contrapeso de Ma-a-at. Ello significa que los egipcios no sostenían una concepción fatalista de la vida. Tendían por naturaleza al optimismo y creían que la actividad del destino se entreveraba en el ritmo del orden universal, Ma-a-at, con la actividad consciente y creadora de la vida divina.

4. *El futuro del hombre*

Muchas religiones, además de las ideas acerca del futuro del hombre, incluyen ciertas concepciones relativas al destino del mundo, es decir, que poseen una escatología general e individual. ¿Qué relaciones tenían ambas en la antigua religión egipcia?

En la sección anterior aludíamos a una literatura pseudoprofética, a ciertos escritos que parecen contener profecías, mientras que en realidad sólo ofrecen exhortaciones cuyo tono autoritativo les viene de que se presentan en forma de profecías, que en realidad son *vaticinia ex eventu*. Se puede afirmar que Egipto no poseía una especulación acerca del destino del mundo en forma de una escatología. G. Lanczkowski acotó ciertos pasajes del conjuro 175 del *Libro de los Muertos* que podrían tener cierto alcance escatológico. Las afirmaciones más claras en este sentido se atribuyen a Atum en una conversación con Osiris. Respondiendo a la pregunta de éste acerca de cuánto durará su existencia, Atum replica: «Tú existirás durante más de millones y millones de años. Yo, sin embargo, destruiré todo lo que creé. La tierra volverá a ser semejante al océano primordial, la inundación del principio. Yo permaneceré—junto con Osiris—después de transformarme en una serpiente que ningún hombre conoce y ningún dios ve». Esta oscura afirmación alude a la forma en que el mundo se acabará, y que será parecida al diluvio, del que también se habla en el texto. Sin embargo, se trata de un pasaje aislado, que no basta para reconstruir una supuesta escatología egipcia. Nada hay de extraño o incomprensible en el hecho de que los egipcios nunca trazaran una descripción del estado último del mundo. En cuestiones religiosas, su punto de referencia era el pasado, la intervención mítica del dios sol que creó el mundo, o que más bien le impuso un orden e instituyó Ma-a-at. Creían en Ma-a-at como orden inconmovible del mundo. Dentro de este orden tuvo lugar el proceso cíclico de la muerte y la resurrección de la vida divina en una sucesión interminable.

Si bien escasean los datos acerca del fin del mundo, quedan abundantes formulaciones relativas al destino del hombre después de la muerte. Aquí nos enfrentamos una vez más con la lógica peculiar, o más bien, a nuestro modo de ver, con la singular falta de lógica tan típica del pensamiento egipcio. En otras palabras, hay numerosas representaciones de la vida después de la muerte que nosotros estimamos excluyentes entre sí, pero que los egipcios toleraban fácilmente unas al lado de otras. Evidentemente, el misterio de la vida en el más allá era tan inagotable, que el hombre egipcio sentía la necesidad de recurrir a distintas representaciones para explicarlo de algún modo. No cuesta trabajo distinguir seis concepciones de la vida más allá de la muerte [2, 19, 27].

La primera concepción, que el difunto vive en la tumba, se encuentra difundida en muchos pueblos. También era conocida en el antiguo Egipto. Dos indicios de que esta antiquísima creencia se daba entre los egipcios son las ofrendas que se hacían a los difuntos junto a su tumba y el llamado «serdab» de las construcciones funerarias. Otro es la falsa puerta en el muro de la tumba, por la que puede salir el difunto. A propósito de esto, un notable egipcio del Imperio Antiguo afirmaba haberse enterrado junto a su padre para poderle ver todos los días.

La segunda concepción es que los muertos moran en el mundo inferior. El lugar de los muertos tiene dos nombres, *hrt ntr*, que también significa necrópolis, y *Duat*. Como el cielo nocturno también puede ser considerado morada de los muertos, *Duat* se sitúa algunas veces en el cielo. En el corazón de *Duat* reina Sokaris. El dios sol atraviesa *Duat* por la noche. Muchos peligros acechan al difunto en el mundo inferior, como sugieren las precauciones de los conjuros contenidos en el *Libro de los Muertos*. Su objeto es asegurar al difunto el aire necesario, procurar que su cuerpo no perezca, que no muera una segunda vez, etc. Estos conjuros interpretan el temor del hombre ante la muerte y el carácter terrorífico de *Duat*.

En contraste con la desamparada existencia que parece aguardar al difunto en ciertos ámbitos del mundo inferior, encontramos un más allá feliz en aquellas otras regiones que podríamos llamar, usando una terminología griega, las «islas de los bienaventurados». Son los campos Jaru y Hetep, de los que nos dan cierta idea las viñetas que acompañan al conjuro 110 del *Libro de los Muertos*. Se trata de una región agrícola atravesada por los afluentes de un gran río, donde se desarrolla la agricultura en las condiciones más favorables. Allí el trigo alcanza una altura de siete codos. La vida terrena prosigue en forma ideal, especialmente cuando el difunto ha llevado a la tumba consigo las estatuillas llamadas *wšbtj* que trabajarán para él o acudirán en su nombre cuando se le llame para realizar cualquier tarea.

No es extraño que el estrellado firmamento nocturno diera origen a la idea de que los difuntos están en el cielo. Allí brillan los muertos como estrellas. Especialmente las estrellas circumpolares, que nunca están quietas—conocidas como «las indefectibles», «las infatigables»—, se suponían ser morada de los difuntos. Ya en los textos de las pirámides se describe la subida del difunto a los cielos. Se le ve a veces ascendiendo por una escala, mientras que otras aparece remontando el vuelo como un pájaro: «sube a los cielos como un halcón; marcha al cielo como una grulla».

La creencia en que los difuntos reviven está primariamente asociada al dios sol. Cada día, este dios muere en el occidente y resucita por la mañana en el oriente. El deseo ferviente de todo difunto es participar en esta vida triunfante del sol, privilegio que téndrá asegurado si se le permite viajar con la barca solar. Ra toma, como remero, al difunto en su barca. Dichoso el difunto de quien se puede decir: «Tú subes a esta barca de Ra, en que los dioses tienen el privilegio de montar y partir, en que Ra viaja hacia el horizonte».

La esperanza de resucitar después de la muerte se apoya sobre todo en el mito de Osiris. El difunto unía con satisfacción su propio destino al de Osiris. Acerca del difunto, los textos de las pirámides afirman: «... verdaderamente, como Osiris vive, también él vivirá; verdaderamente, como Osiris no está muerto, tampoco él morirá». En una tumba de la XVIII dinastía apareció un notable objeto que simboliza la resu-

rrección de Osiris, un objeto en el que el difunto podía depositar sus esperanzas de resurrección: un marco de madera sobre patas, cubierto de lienzo y sobre el que se había depositado un recipiente hecho de juncos trenzados. Hacia su parte media se dibujó con tinta negra la silueta de Osiris, y luego se rellenó con tierra sembrando en ella cebada; las espigas aparecen cortadas a ocho centímetros de altura. El resultado es una figura verde que simboliza la resurrección en que el difunto espera participar.

El mito de Osiris influyó también probablemente en la idea del juicio de los muertos. El conjuro 125 del *Libro de los Muertos* se refiere a este tema. El juicio de los muertos se funda en la idea de retribución en el más allá. Hay indicios de que originalmente era Ra la figura principal en aquel juicio, pero en la concepción tradicional, el juez de los muertos es Osiris. El proceso se desarrolla como sigue: Anubis introduce al difunto en la sala del tribunal, llamada frecuentemente cámara de la doble Ma-a-at, la Ma-a-at de la vida y de la muerte. El corazón del difunto se pone en un platillo de una balanza, mientras que en el otro hace de contrapeso una pluma que representa a Ma-a-at. Tot consigna el resultado. Junto a los escalones aparece un monstruo que devora al condenado. Si la sentencia es favorable, Horus presenta al difunto ante Osiris que, junto con un senado de 42 jueces, pronuncia la sentencia definitiva.

El conjuro 125 contiene tres discursos que el muerto ha de pronunciar en este juicio. El segundo de ellos es una especie de «confesión negativa», en la que el difunto se esfuerza por demostrar su pureza y su rectitud. Protesta ser inocente de tres clases de crímenes. En primer lugar están las faltas éticas: «No he hecho pasar hambre», «no he matado», «no he disminuido la medida de trigo». Luego vienen las faltas rituales: «No he disminuido los panes de los dioses», «no he robado los alimentos de los muertos bienaventurados». En tercer lugar se refiere a los crímenes contra el orden cósmico: «No he estorbado que fluyeran las aguas (de la inundación) a su debido tiempo», «no he destruido la vida en flor». Mediante estas protestas de pureza y rectitud, el difunto se esfuerza a fin de que Tot le proclame *ma-a-keru*, siguiendo precisamente el ejemplo de cómo el mismo Tot hizo a Osiris *ma-a-keru*, es decir, lo justificó.

Ma-a-keru es un término notable. Cuando se usa en sentido profano significa que una persona es absuelta en un proceso o que sale triunfante en el arreglo de un litigio. De ahí parte su significado religioso-funerario. El mito parece indicar que la «justificación» de Osiris tuvo lugar en su resurrección. De manera semejante, el difunto sólo puede salir bien librado del juicio de los muertos si goza de una vitalidad espontánea, como Osiris. Ello es así en el caso de que su voz *(keru)* sea *ma-a*, es decir, si está en armonía con Ma-a-at, lo que le convierte en *ma-a-keru*. Recuérdese a propósito de ello que, según la concepción egipcia, la voz y la palabra pueden poseer una potencia creadora de

dimensión mágica. Pero esta capacidad sólo puede verificarse en la muerte. De ahí que en el mundo inferior, sede de la verdadera vida, y en la presencia de Ma-a-at que allí reina, se juzguen no sólo la valía ético-religiosa del hombre, sino también su adecuación al orden cósmico.

VI. INFLUENCIAS POSTERIORES DE LA RELIGION EGIPCIA

En su gran obra *A Study of History*, A. J. Toynbee lanzó esta afirmación: «La sociedad egipcia no tuvo precedentes ni sucesores». Esta densa proposición es testimonio del punto de vista correcto que el gran historiador ha alcanzado acerca de la naturaleza intrínseca de la cultura y la religión egipcias. El «antiguo Egipto» es de una magnitud espiritual tan original por su estilo, tan completa en sí misma como entidad que es imposible encontrar otro caso histórico equivalente, ni era posible una imitación. Ciertamente, es irrefutable el primer miembro de la descripción hecha por Toynbee. Durante el cuarto milenio a.C. se puso en marcha en el Valle del Nilo un proceso asombroso. Allí surgió espontáneamente el típico estilo de vida egipcio, reconocible inmediatamente en todos los productos de esta civilización llamada a perdurar durante más de tres milenios. Pero en cuanto a la segunda afirmación, es obvio que puede ser discutida. Cierto que la civilización y la religiosidad egipcias —tan homogéneas, que ya habían perdido su coherencia interna a causa de las influencias helenísticas— tuvieron un fin nada glorioso cuando el cristianismo emprendió la conquista del Delta en el siglo II. Pero ¿no hay huella alguna de posteriores repercusiones de las ideas típicas egipcias? Sobran motivos para hacernos esta pregunta, a la que podemos responder afirmativamente.

En primer lugar, es sabido que Egipto ejerció una enorme fascinación en las mentes de la época helenística. Los griegos estuvieron siempre convencidos de que toda auténtica sabiduría tenía su origen en el país del Nilo. En la época imperial romana eran muchos los romanos que miraban a Egipto con envidia y asombro. Entre Roma y Alejandría existió una cierta rivalidad. El favor de los césares oscilaba entre una y otra. Los que mostraban inclinaciones dictatoriales consideraban de buena gana que sus mejores ejemplos eran los faraones egipcios en su condición de hijos de los dioses, y favorecieron la introducción de la cultura y las ideas egipcias; en cambio, los emperadores que aspiraban a restaurar la vieja democracia romana, apartaban sus miradas de Egipto. Era inevitable que los misterios de Isis sufrieran las consecuencias de estos cambios en el favor de los emperadores, siendo alternativamente protegidos o rechazados. Estos misterios, que nos son conocidos por la obra del escritor latino Apuleyo —hecho muy significativo en sí mismo—, constituyen el síntoma más notorio del influjo que durante siglos ejerció la religión egipcia tanto en el sector occidental como en el de habla griega del Imperio romano. Los misterios de Isis eran tan estimados por el pueblo, y especialmente por las mujeres, que constitu-

yeron un peligroso rival para el naciente cristianismo. El año 394 d.C. todavía recorrían las calles de Roma las procesiones de Isis.

Especial interés revisten las repercusiones de la religión egipcia en el cristianismo. Como es de suponer, las huellas más acusadas de este hecho aparecerán en el mismo Egipto, especialmente durante los primeros siglos de la era cristiana. Para dar con esos rastros habremos de prestar atención en primer lugar al gnosticismo que ya se había difundido por todo Egipto antes de que la fe cristiana se convirtiera allí en el credo predominante. El gnosticismo egipcio es un tema singular. No es autóctono en este país, si bien es cierto que durante cierto tiempo tuvo un florecimiento excepcional en el Valle del Nilo. De ello no puede dudar nadie que esté informado de que Basílides, Carpócrates y el brillante Valentín vivieron y actuaron allí; tampoco puede ponerlo en duda quien se halle al corriente de los descubrimientos de Nag Hammadi, en que han aparecido unos manuscritos gnósticos coptos. Al parecer, la mentalidad egipcia era favorable al gnosticismo. Realmente no nos sorprende este hecho, teniendo en cuenta que los antiguos egipcios contaban entre sus más preciados tesoros la sabiduría y el conocimiento del misterio de la vida y de la muerte que personificaron en la diosa Sia. Había, naturalmente, diferencias en cuanto a los sentimientos: el antiguo egipcio era optimista por naturaleza; el gnóstico tenía una concepción pesimista de la vida y del mundo. Sin embargo, en cierto sentido, en ambas situaciones se trataba de alcanzar una *gnosis*. Este anhelo de *gnosis* empapa todo el *Corpus Hermeticum*, esa notable obra literaria que evidentemente ofrece una versión griega de las antiguas concepciones egipcias y que es atribuida a Hermes Trismegisto, en realidad el antiguo Tot egipcio desfigurado. En estos escritos y en los de Nag Hammadi, por tanto, es posible discernir ciertas reminiscencias de la antigua religión egipcia. Sia, por ejemplo, reaparece como la Ennoia gnóstica; el cometido del «corazón» y la «lengua» en la teología de Pta se repite en la del Nous y el Logos del Poimandres. Además, hay una notoria semejanza entre la geografía gnóstica del mundo inferior y la antigua descripción egipcia de los dominios de los muertos: aparecen en ambos casos los doce sectores. Los temibles personajes celestes creados por la fantasía gnóstica tienen también sus equivalentes en el *Libro de los Muertos*.

Lo mismo puede afirmarse acerca del mundo de ideas del cristianismo copto indígena. Bastará citar algunos ejemplos como prueba. En los nombres de muchos cristianos coptos perviven los de algunos famosos dioses egipcios, como Osiris, Isis, Horus, Amón y Anubis. Al igual que los antiguos egipcios, los coptos consideraban sagrados ciertos árboles, especialmente uno que se halla en las proximidades de El Cairo, a cuya sombra se afirma que descansó la Sagrada Familia en su huida a Egipto. Siguiendo una antigua costumbre egipcia, se colocaban lámparas sobre las tumbas. Los monjes coptos eran momificados. Siguiendo la norma de los antiguos egipcios, los coptos cristianos celebraban ciertas fiestas

relacionadas con las estaciones, con la crecida del Nilo y con las fases de la luna. En el folklore se seguían manteniendo tenazmente antiguas danzas e himnos egipcios. Este influjo se nota sobre todo en las ideas acerca de la vida ultraterrena: el difunto ha de atravesar los cuarenta «peajes» de los demonios; su alma es pesada por el arcángel Miguel, del mismo modo que hacía Tot en el juicio de los muertos según los antiguos egipcios; el paraíso al que finalmente son destinados los piadosos se asemeja a los campos Jaru y Hetep. La prueba más convincente del influjo ejercido por el antiguo Egipto sobre el cristianismo copto es la identificación del jeroglífico que significa la vida *('nh)* con la cruz: la semejanza exterior entre ambos signos ha dado origen al significativo simbolismo de la cruz como emblema de la vida eterna.

También el cristianismo ortodoxo contiene rasgos que denotan la influencia del antiguo Egipto. Es perfectamente explicable que los primitivos eremitas y monjes cristianos tomaran ciertos rasgos de su estilo de vida de los ascetas que vivían cerca de los templos egipcios en épocas tardías. Se supone además que la doctrina cristiana acerca de la palabra de Dios estuvo influida por la teología menfita del *logos*. La figura de Isis, con el pequeño Horus en brazos, contribuyó seguramente a la conocida representación de la Virgen con el Niño Jesús. El símbolo del escarabajo se usó para designar a Cristo como μονογενής y αὐτογενής. También el fénix que periódicamente resurge de sus propias cenizas, según la leyenda, se convirtió en símbolo de la resurrección.

VII. BREVE HISTORIA DEL ESTUDIO DE LA RELIGION EGIPCIA

No es nuestra intención finalizar con un estudio de la historia de la egiptología. Este tema no podría caber dentro de los límites de este apartado final. Además, aquí nos ocupamos únicamente de un sector de la egiptología, la religión egipcia. Por eso lo único que cabe es ofrecer un breve resumen de las investigaciones desarrolladas en este campo concreto. Y aun así, los límites impuestos sólo nos permitirán hacer unas cuantas observaciones, especialmente en lo que concierne a determinadas ideas que han predominado alternativamente en estos estudios, así como a la orientación adoptada por las investigaciones durante las décadas recientes. Apenas podríamos hacer otra cosa, ya que un resumen cronológico de todas las obras consagradas a la religión egipcia no aportaría mucha luz, a pesar de la extensión que sería preciso darle. Aparte de ello, en este terreno no es posible discernir una clara orientación del desarrollo.

Para empezar, hemos de referirnos al acontecimiento que puso en marcha la ciencia de la egiptología, concretamente a la obra llevada a cabo por Jean-François Champollion al descifrar en 1822 la escritura jeroglífica egipcia con ayuda de la famosa piedra de Rosetta. Con su brillante descubrimiento hizo posible Champollion el recurso a las fuentes. Ya desde épocas muy remotas había cautivado Egipto la ima-

ginación de muchos, especialmente a causa de su enigmática escritura jeroglífica y sus misteriosas imágenes divinas. Durante siglos habían bebido los investigadores sus conocimientos acerca de la religión egipcia en la obra *Hieroglyphica* del egipcio Horapollo. Athanasius Kircher, un erudito jesuita del siglo XVII, trató incluso de descifrar los jeroglíficos egipcios. Su traducción de las inscripciones egipcias, sin embargo, era simple producto de su imaginación, caracterizada por A. Erman como «desbordada fantasía, que ni siquiera tiene gracia», y como «total ausencia de sentido» por E. A. W. Budge. Hasta que Champollion no hubo logrado su descubrimiento, los investigadores no se hallaron en condiciones de trazar una imagen relativamente exacta de la religión egipcia.

Esto no significa que se alcanzara inmediatamente una idea muy completa sobre la fe de los antiguos egipcios. Sería interesante explicar cómo eminentes egiptólogos estudiaron estos materiales a través del cristal de sus propios puntos de vista sobre el mundo y la religión. Este fue especialmente el caso de H. Brugsch, renombrado investigador de una generación pasada. Su erudito manual titulado *Religion und Mythologie der alten Aegypter* (1891) se ocupa exclusivamente de los sistemas mitológicos. Es evidente que Brugsch consideraba la mitología como el núcleo de la antigua religión egipcia. Ignoró por completo realidades como el culto, la magia, la creencia en la inmortalidad, la religiosidad popular. Además, interpretó la idea egipcia de dios en un sentido panteísta. Otro famoso adelantado de los estudios egiptológicos, R. Lepsius, creía poder demostrar que la religión egipcia estaba fundada en el culto al sol. Su teoría solar es un esfuerzo tan unilateral como todos los desarrollados anteriormente con idea de reducir las distintas religiones a este único principio. Una cuestión importante era, y lo sigue siendo, la que plantean las relaciones entre el politeísmo y el monoteísmo en el antiguo Egipto. E. de Rougé y P. Pierret estaban convencidos de que la religión egipcia poseía originalmente un carácter monoteísta. Su tesis resultó insostenible en vista de la multiplicidad de dioses que prevalecía en Egipto ya desde los primeros tiempos. Esta visión monoteísta nos sale al paso una vez más, en versión distinta, en la obra de H. Junker *Pyramidenzeit, das Wesen der altägyptischen Religion* (1949). Junker, experto egiptólogo, trata de demostrar que es plausible la teoría de que ya en la época de las pirámides se rendía culto a una divinidad que tenía un supuesto carácter de «ser supremo», llamada «El Grande». Esta teoría tenía fundamentos muy débiles.

Otra materia importante en que las opiniones pueden mostrarse divergentes es la de si es posible discernir una evolución en la historia de la religión egipcia. Hace ya algún tiempo trazó J. Lieblein un esquema histórico con las siguientes etapas: culto henoteísta de la naturaleza, politeísmo, monoteísmo, culto animalista y doctrina de la emanación. Más tarde escribió J. H. Breasted su famoso libro *Development of Religion and Thought in Ancient Egypt*, obra de cuyos méritos y puntos débiles ya se habló en el apartado segundo. No sorprende el hecho de que

el fetichismo y el totemismo, tan en boga durante cierto tiempo en el estudio de las religiones, se introdujeran en la egiptología con el fin de explicar ciertos fenómenos. Tampoco es de extrañar que los egiptólogos fueran incapaces de evitar sentirse fascinados por la obra de J. G. Frazer *The Golden Bough (La rama dorada,* México, edición abreviada, 4ª ed. 1969). R. Pietschmann introdujo el fetichismo. A. Moret buscó pruebas de totemismo en el antiguo Egipto, como lo demuestra su artículo titulado *Pharaon et totem* de su estimulante libro *Mystères égyptiens* (1922). Este mismo autor se acreditó como ferviente seguidor de Frazer, por ejemplo, en su *La mise à mort du dieu en Egypte* (1927). Todas estas atractivas y sutiles teorías fueron resuelta y hábilmente eliminadas del cuadro de la religión egipcia cuando A. Erman escribió su conocido libro *Die Religion der Aegypter* (1934). Su descripción se funda en datos absolutamente comprobados, pero resulta demasiado minucioso para que pueda ser considerado como una obra fascinante. Sin embargo, en su favor hay que decir que presta adecuada atención a la fe del pueblo común, que tantas veces ha sido descuidada en beneficio de la teología. Unicamente W. M. Flinders Petrie y H. O. Lange han puesto luminosamente de relieve esta faceta de la religión egipcia. La exactitud es también rasgo característico del estudio dedicado por K. Sethe a la religión egipcia. Sethe atribuye un gran valor, quizá exagerado, al influjo de los factores políticos y sociales en la formación del concepto de dios, como se explicó en el segundo apartado del presente estudio.

Erman y Sethe sentaron las bases para un replanteamiento de la religión egipcia. Sin embargo, carecían del conocimiento necesario de la religiosidad antigua, y ello impidió que llegaran a una exposición clara de la antigua fe egipcia. J. Vandier demuestra estar más familiarizado con este tema en su obra *La Religion égyptienne* (1949), si bien no logra trazar un cuadro completo de la misma. No es casual, por tanto, que al final de cada capítulo añadiera un «estado de la cuestión». A. Morenz, en su libro *Aegyptische Religion* (1960), muestra una auténtica comprensión del valor humano de la religión egipcia, si bien es cierto que interpreta la fe de los egipcios de un modo excesivamente personalista.

El gran maestro en el arte de resolver los misterios de la religión egipcia es irrefutablemente W. Brede Kristensen. Solamente escribió monografías, entre las cuales su estudio sobre *Het leven uit de dood, studien over Egyptische en oud-Griekse godsdienst (Vida a partir de la muerte. Estudios sobre la religión egipcia y griega antigua,* 1949) demuestra con toda claridad su talento para comprender la religiosidad antigua. Sus discípulos siguieron en esta misma línea. G. van der Leeuw, con *Godsvoorstellingen in de oud-aegyptische pyramidenteksten (Idea de Dios en los antiguos Textos de las Pirámides egipcias,* 1916); A. de Buck, con un estudio sobre *De Egyptische voorstellingen betreffende de oerheuvel (La concepción egipcia de la Colina Primordial,* 1922); el presente autor, con un estudio sobre *Die Geburt eines Gottes. Eine Studie über den ägyptischen Gott Min und sein Fest* (1956) y *Egyptian Festivals, Enactments*

of Religious Renewal (1967). Se tiene la impresión de que los egiptólogos actuales creen que ya pasó el tiempo de las obras de síntesis sobre la religión egipcia. Sólo aparecen monografías, entre las que se incluyen excelentes estudios. Por ejemplo, H. Frankfort redactó un estudio sobre la realeza sagrada en Egipto y Mesopotamia, *Kingship and the Gods* (1948); Maj. Sandman Holmnerg ha tratado acerca de *The God Ptah* (1946) y J. Zandee ha compuesto un buen tratado sobre *Death as an Enemy, according to Ancient Egyptian Conception* (1960).

BIBLIOGRAFIA SELECTA

[1] C. J. Bleeker, *De beteekenis van de Egyptische godin Ma-a-at* (1929).
[2] — *De overwinning op den dood, naar oud-Egyptisch geloof* (1942).
[3] — *Die Geburt eines Gottes. Eine Studie Über den ägyptischen Gott Min und sein Fest* (1956).
[4] H. Bonnet, *Reallexikon der ägyptischen Religionsgeschichte* (1952).
[5] J. H. Breasted, *Development of Religion and Thought in Ancient Egypt* (1912).
[6] — *Ancient Records of Egypt* I-V (1927).
[7] J. Cerny, *Ancient Egyptian Religion* (1952).
[8] E. Drioton, *Pages d'Egyptologie* (1952).
[9] A. Erman-H. Ranke, *Ägypten und ägyptisches Leben im Altertum* (1922).
[10] — *Die Literatur der Ägypter* (1923).
[11] — *Die Religion der Ägypter* (1934).
[12] H. Frankfort, *Kingship and the Gods, A Study of Ancient Near Eastern Religions as an Integration of Society and Nature* (1948).
[13] — *Ancient Egyptian Religion* (1948).
[14] A. Gardiner, *Egypt of the Pharaos* (1964).
[15] H. Jacobsonn, *Die dogmatische Stellung des Königs in der Theologie der alten Ägypter* (1939).
[16] H. Junker, *Pyramidenzeit. Das Wesen der altägyptischen Religion* (1949).
[17] — *Die Stundenwachen in den Osirismysterien nach den Inschriften von Dendera, Edfu und Philae* (DW AW 54, 1910).
[18] H. Kees, *Der Götterglaube im alten Ägypten* (1955).
[19] — *Totenglauben und Jenseitsvorstellungen der alten Ägypter* (1956).
[20] — *Ägypten*, en *Religionsgeschichtliches Lesebuch* (1928).
[21] W. K. Kristensen, *Het leven uit de dood* (1949).
[22] S. A. B. Mercer, *The Religion of ancient Egypt* (1949).
[23] S. Morenz, *Ägyptische Religion* (1960).
[24] A. Moret, *Mystères égyptiens* (1922).
[25] — *Rois et Dieux d'Egypte* (1922).
[26] G. Roeder, *Die ägyptische Religion in Texten und Bildern* I-IV (1959ss).
[27] C. E. Sander-Hansen, *Der Begriff des Todes bei den Ägyptern* (1942).
[28] H. Sandman Holmberg, *The God Ptah* (1946).
[29] A. Scharff, *Ägyptische Sonnenlieder* (1922).
[30] H. Schäfer, *Die Mysterien des Osiris in Abydos* (1904).
[31] — *Die Religion und Kunst von El Amarna* (1923).
[32] S. Schott, *Das schöne Fest vom Wüstentale, Festbräuche einer Totenstadt* (1952).
[33] K. Sethe, *Dramatische Texte zu altägyptischen Mysterienspielen* (1928).
[34] J. Vandier, *La Religion égyptienne* (1949).
[35] J. Zandee, *Death as an Enemy, according to Ancient Egyptian Conceptions* (1960).

W. H. PH. ROMER *

Groninga, Holanda

LA RELIGION DE LA ANTIGUA MESOPOTAMIA

I. ESENCIA DE LA RELIGION MESOPOTAMICA

Hoy más que nunca resulta prácticamente imposible escribir la historia de la antigua religión mesopotámica. No es de extrañar que un experto de la categoría de A. L. Oppenheim opinara que no se puede ni se debe escribir sobre una «religión mesopotámica» (AncMes 172ss). Funda este juicio tan pesimista en la escasez y oscuridad de las fuentes filológicas y arqueológicas de que actualmente disponemos, que no permiten obtener un conocimiento claro de la verdadera esencia de la religión y los fenómenos religiosos, y en la dificultad de superar «los límites de los condicionamientos conceptuales» para llegar a ese conocimiento. Por ejemplo, las plegarias casi siempre están relacionadas con algún rito concomitante, y sólo podrían ser interpretadas habida cuenta de esa relación. De ahí que apenas nos digan nada acerca de cómo se situaba la persona con respecto a la divinidad. Por otra parte, los mitos mesopotámicos poseen frecuentemente un gran valor para la historia de la literatura, pero no tanto para la de la religión. Más aún, si bien los ritos, cuyas versiones locales y cronológicas presentan a veces divergencias inexplicadas, revelan la práctica frecuente de una magia simpática y analógica en Mesopotamia, resulta que este rasgo no es específicamente mesopotámico. Con sus especulaciones acerca de las mutuas relaciones entre las distintas divinidades, sus poderes, funciones, obras y dependencias, que con frecuencia se subrayan en exceso, la teología nos da una mejor imagen de la erudición que de la religiosidad mesopotámicas. Según A. L. Oppenheim, las diversas actividades religiosas, como las plegarias, el ayuno, la observancia de los tabúes, etc., parecen haber sido principal o exclusivamente propias del monarca, que en el país mesopotámico era realmente el único que, según la tradición, recibía los mensajes divinos. En la celebración de las fiestas cíclicas, por ejemplo, el individuo tenía un cometido de carácter ante todo ceremonial; sus relaciones con la divinidad, en conjunto, se nos presentan más

* El autor expresa su sincera gratitud a su maestro, Prof. Dr. F. M. Th. de Liagre Böhl, por haber puesto a su disposición los materiales de sus artículos publicados en C. J. Bleeker, *De Godsdiensten der Wereld*[2] 2,51ss; en F. König, *Cristo y las Religiones de la Tierra* II, 421-75; una breve reseña en RGG[3] 1,812s.

bien como algo superficial e impersonal, igual que lo eran las exigencias que la divinidad planteaba al individuo (A. L. Oppenheim).

Otra dificultad seria con que tropieza el estudio de la religión mesopotámica es el carácter heterogéneo de los fenómenos religiosos de que nosotros tenemos noticia. Específicamente esta religión en modo alguno puede describirse como una unidad absoluta, ya que han de tenerse en cuenta diversas representaciones religiosas de pueblos completamente distintos; de una parte los sumerios y acadios, y de otra los asirios y babilonios. La tarea de determinar qué elementos religiosos aportó cada uno de estos grupos al cuadro común de la religión mesopotámica, conforme fue evolucionando ésta en el curso de los siglos, todavía no ha superado la etapa inicial, de la que seguramente nunca pasará, dada la falta de datos suficientemente positivos. Los hurritas, por el contrario, que debieron de hallarse establecidos en el país por lo menos a partir del período acádico (cf. H. Schmökel, HOr 2/3, 155s; I. J. Gelb, *Hom. J. Friedrich*, 183ss) no hicieron, al parecer, ninguna aportación digna de notarse a la religión mesopotámica. Su influjo irradió hacia el noroeste y, al parecer, tuvo mucha importancia en el desarrollo de la construcción de templos en el norte de Mesopotamia (H. Lenzen, ZA 51, 34).

Hoy sabemos ya que el conocimiento de un «poder divino» inmanente (cf. J. van Dijk, OLZ [1967] 229ss; IR 384ss; K. Oberhuber, *Der numinose Begriff* ME *im Sumerischen*, Innsbruck 1963)—llamado *me* en Sumeria, que se concebía no como una especie de fluido, sino como algo subsistente, individual, diferenciado e impersonal residente en todas las cosas y en todos los seres—constituía uno de los más importantes elementos de la religión practicada por los mesopotámicos de habla sumeria. Esta noción nunca logró sustituir a las representaciones antropomórficas de la divinidad ni en la antigua forma «sumeria» de la religión ni en la posterior de los babilonios de lengua semítica, sino que ambas coexistieron desde tiempo inmemorial. En las fuentes acádicas es menos notoria que en las sumerias, aunque no es ajena a la religión acádica la representación de la inmanencia divina, como ha demostrado B. Landsberger en su estudio del concepto acádico *parṣum*, equivalente en parte al sumerio *me* (AK 2, 66ss). Es algo peculiar de los dioses y de los templos. Teniendo en cuenta los verbos relacionados con este término, al parecer los *parṣus* se visualizaban mediante insignias.

En relación con lo anterior, podemos decir también que los textos acádicos hablan repetidas veces de una fuerza vital impulsora *(lamassu)* inherente al hombre y probablemente de condición divina (cf. W. von Soden, BagM 3, 148ss); también habríamos de aludir aquí a la medida de buena y mala fortuna *(šīntum)* otorgada probablemente a cada cual en el momento de nacer (A. L. Oppenheim). A. L. Oppenheim interpreta el *ilu* del hombre (que muchas veces se traduce por «dios» [tutelar] personal) como «una especie de don espiritual difícil de definir, pero que aludiría al elemento divino que hay en el hombre»; *ištaru* como «su

hado»; *lamassu* como «sus rasgos personales» y *šēdu* como «su impulso vital». Para concluir, menciona la noción de *melemmu*, que también aparece en los textos sumerios *(me-lám)*, que equivaldría aproximadamente a la «irradiación sobrenatural» de los dioses y los reyes (cf. A. L. Oppenheim, JAOS 63, 31ss; J. van Dijk, IR 389; 426; AHw 643); conforme a la versión aramea, *gadia*, del equivalente en persa antiguo, *hvarena*, podría interpretarse como un elemento perteneciente a la fortuna personal (AncMes 200ss). Finalmente, hemos de aludir al importante concepto de *giš-hur*, que según J. van Dijk (IR 386), es el plan (divino) «fundamental», como esencia de las cosas, y a *mum* (el acádico *mummu*, cf. AHw 672), que tuvo su origen en el círculo de Eridu, y que J. van Dijk, IR 387s; SGL 2, 115; 115[4], interpreta aproximativamente como «forma intelligibilis de la materia» (cf. también sección V 3 a., *infra)*.

Otras características de la religión mesopotámica son:

a) El politeísmo y una tolerancia concomitante muy amplia. A semejanza de los reyes y príncipes mortales con sus cortejos, está la jerarquía de las divinidades superiores e inferiores formando distintos panteones, probablemente en cada una de las ciudades de alguna importancia durante el primer período sumerio. En cuanto a la tolerancia, el hecho de que Marduk alcanzara la preeminencia no significó en modo alguno la supresión de las restantes divinidades. En el preámbulo de su código, se atribuye Hammurabi el honor de haber restaurado los antiguos santuarios; al parecer ni siquiera pensó en una preferencia unilateral por su dios oficial Marduk. El influjo del desarrollo político dio muchas veces por resultado la inclusión de divinidades extranjeras en el panteón babilónico; así ocurrió ya, por ejemplo, en la etapa de Ur III con los dioses Martu (cf. D. O. Edzard, WM 1/1, 97s) y Dagán (cf. D. O. Edzard, *op. cit.*, 49s), ambos de origen occidental, y, en época posterior, con una pareja de divinidades cassitas (cf. D. O. Edzard, *op. cit.*, 91; 92; 54s). A veces esta incorporación se veía facilitada por las lucubraciones teológicas, como podía serlo la identificación con los dioses babilónicos.

La lista de nombres de divinidades mesopotámicas confeccionada por A. Deimel (1914; PB; cf. también A. Deimel, ŠL 4/1) contiene 3.300 entradas. En la ciudad de Asur había tantos lugares de culto que era necesario utilizar una especie de «directorio de los dioses» para encontrar el camino (cf. R. Frankena, *Tākultu*, 122ss). Se diría que hay una notoria tendencia a considerar simplemente como partes personificadas de la gran entidad cósmica a los dioses que se identificaban con las constelaciones o con otras partes del universo. Por ejemplo, algunos dioses del *Enuma eliš* se identificaban como otros tantos atributos con el gran dios Marduk, proceso que guarda relación con el reajuste que llevaron a cabo los babilonios en el panteón que habían heredado. En el marco de la especulación teológica, también fueron identificados algunos dioses con ciertas partes del cuerpo de Ninurta (cf. SAHG acad. 10).

Se pregunta uno hasta qué punto pueden verse aquí tendencias monoteístas (¿monolátricas?). Cf. sección V, 2 a., *infra*.

b) Además, en la religión mesopotámica pueden señalarse fuertes rasgos cósmicos y astrales. Se rinde culto al sol, la luna y las estrellas como representantes de lo divino; son en sí grandes dioses, que rigen la armonía cósmica; cuanto ocurre en la tierra está reflejado en la «escritura celeste» de las estrellas.

c) Los elementos vegetativos y ctónicos de la vida natural, que constituían un foco de interés en tiempos de la «religión sumeria», van quedando después parcialmente en un segundo plano, aunque el culto de Marduk asumió ciertos elementos (este dios se convierte en hijo de Enki por identificación con Asariluhi [cf. J. van Dijk, IR 412]), mientras que en los círculos del culto solar llegaron a ser rechazados por inmorales (cf. el poema de Guilgameš, *infra)*. Por otra parte, esta evolución se hace notoria en la nomenclatura: los nombres compuestos de Dumuzi u otras figuras de la vegetación van desapareciendo gradualmente; además, los aspectos sexuales de la diosa Ištar, que no eran los únicos originales de la figura «sumeria» de Inanna (cf. J. van Dijk, IR 417ss), van dejando paso progresivamente a los aspectos marciales.

d) Otra figura esencial de la religión mesopotámica, presente ya desde la etapa más antigua—cf. los templos más primitivos (J. van Dijk, OLZ 1967 238ss)!—es el notable antropomorfismo de los personajes divinos que, sin embargo, se diferencian de los humanos en un punto esencial: en que son inmortales, mientras que a los humanos no se ha concedido la inmortalidad, con excepción del héroe del diluvio, Utnapištim y su consorte (cf. el poema de Guilgameš, *infra)*. La imagen divina de muchos dioses nos es conocida a través de los cilindros, las esculturas y un texto neobabilónico en que se describe el aspecto exterior de cierto número de dioses y semidioses, entre ellos Damu, Ninurta y Ninazu (cf. F. Köcher, MIO 1, 57ss); también hallaremos algunos datos en los textos en que se hace referencia a la forma de vestir y adornar las imágenes divinas (cf. W. F. Leemans, SLB 1/1; A. L. Oppenheim, JNES 8, 172ss). También los fragmentos de canciones amorosas recientemente publicados por W. G. Lambert (JSS 4, 1ss), que al parecer se refieren a Marduk e Ištar, son muy antropomórficos.

e) Cuando una religión posee gran número de concepciones antropomórficas, puede esperarse *a priori* encontrar en ella una rica mitología; en este aspecto, la religión mesopotámica supera las esperanzas. La evolución y los cambios religiosos o cultuales pueden explicarse o quedar reflejados en los mitos. Por ejemplo, el poema babilónico sobre la creación, el *Enuma eliš* (cf. *infra)*, da a conocer cómo las generaciones de dioses (cf. D. O. Edzard, WM 1/1, 74s; para otro orden en las sucesivas generaciones de dioses, cf. W. G. Lambert y P. Walcot, *Kadmos*, 4, 64ss; J. van Dijk, IR 393s) se sucedieron unas a otras: Apsû-Tiamat; Lahmu-Lahamu; Anšar-Kišar; Anu y sus hermanos;

Ea (cf. J. van Dijk, IR 394). En las fuentes sumerias, la cosmogonía va acompañada de catástrofes naturales (J. van Dijk, ActOr 28, 21ss), mientras que en el Enuma eliš la creación va precedida de una teomaquia. A continuación, y una vez celebrada una consulta pacífica, los dioses más jóvenes relegan a Enlil y entregan la soberanía a Marduk, el más joven de todos ellos, que gana una victoria sobre los demonios acuáticos. Parece que más tarde Marduk es sometido por Nabû, su hijo. Los demás dioses, sin embargo, continúan ocupando sus posiciones en el poder. Este proceso refleja probablemente el creciente poderío de Babilonia bajo Hammurabi, aunque a veces la importancia religiosa de una divinidad no coincide automáticamente con el mayor peso político de su centro de culto, como en el caso de Eridu y Nippur. De manera parecida, mediante una identificación con un dios poderoso (sincretismo), otro dios puede alcanzar una posición preponderante. Así, en Asiria se daba la tendencia que prefería al dios nacional Asur por encima de Marduk, dios nacional de Babilonia, cuyo culto había empezado a echar raíces allí desde el siglo XIV a.C. (cf. D. O. Edzard, WM 1/1, 96). La identificación de Asur con Anšar dio a aquél, a los ojos de sus adoradores, el derecho de primogenitura en la familia de los dioses. El rey asirio Senaquerib, que no se mostró nada tolerante en esta ocasión, persiguió violentamente el culto de Marduk en su odio ciego a todo lo que llevara el sello de Babilonia (cf. también B. Landsberger, BBEA 20ss); al parecer, quería justificar la devastación de Babilonia y del templo de Marduk mediante la redacción del llamado texto de la sentencia de Marduk (cf. W. von Soden, ZA 51, 130ss; 52, 224ss), según el cual, en una asamblea de los dioses es sentenciado Marduk por negarse a reconocer las aspiraciones del dios Asur al poder.

f) Las ideas escatológicas parecen haber estado totalmente ausentes o al menos haber sido escasamente conocidas en la antigua Mesopotamia (cf. J. van Dijk, *Sumer*, 18, 19; W. von Soden, MDOG 96, 58).

II. EVOLUCION HISTORICA

Habremos de estudiar más detalladamente aquí en especial el sincretismo a que antes aludíamos de pasada.

1. *Sincretismo primitivo*

Ya hace tiempo que se cayó en la cuenta de que la cultura antigua de Mesopotamia comprende no sólo un período de más de cinco mil años, sino que además aparecen en esa primera etapa al menos dos ciclos de pueblos e idiomas totalmente distintos. Más adelante, la herencia espiritual sumero-acadia pasó a los pueblos, estrechamente emparentados entre sí, de Babilonia y Asiria. Estos últimos, sin embargo, consideraban a los sumerios, con los que no tenían afinidades, como sus predecesores, adoptando su literatura y su idioma en la ciencia y en el culto propios.

Las excavaciones realizadas en las últimas décadas han aportado

noticias sobre las etapas más antiguas de la historia en las tierras bajas de Babilonia y las zonas más altas de los alrededores. Hoy también sabemos algo más acerca de los predecesores de los sumerios, de los que quedan algunos rastros en la toponimia (cf. B. Landsberger; W. Nagel, BJV 4, 1ss), y junto con los cuales, como se puede conjeturar, vivieron los sumerios durante la etapa que siguió inmediatamente a su llegada. Algo sabemos también sobre los comienzos y la decadencia de los llamados períodos de Eridu, Obed y Uruk *(ca.* 5000-3100 a.C.) y que estos estratos culturales son de fecha posterior a las culturas calcolíticas de las zonas más septentrionales, por no hablar de las culturas sedentarias más antiguas, como Garmo, por ejemplo (cf. A. Falkenstein, FW 2, 13ss; W. Nagel, BBW 8; H. Frankfort, CAH² 1, XII). La razón de que las zonas aluviales del sur fueran pobladas por agricultores en fecha relativamente tardía ha de verse probablemente en las condiciones geográficas y climatológicas del país. Incluso en el período que aquí nos interesa, sufrieron la línea de la costa y el curso de los ríos fuertes alteraciones. Además, su clima extremoso hacía insalubre esta llanura, que se convertía en pantanos por efecto de las inundaciones durante el invierno (las zonas meridionales en que viven hoy los árabes mahadanes estaban cubiertas durante todo el año por marismas y cañaverales), mientras que en el verano, con un calor insoportable, el terreno se convertía en una estepa árida que, ya en tiempos antiguos, sólo podía ser cultivada mediante obras de irrigación que compensaran la falta de lluvia. Pero esta región tenía el atractivo de su fértil suelo arcilloso, que ofrecía el elemento esencial para una próspera agricultura y... ¡para la escritura!

En su forma más antigua, la escritura era pictográfica. Hoy ya se da por definitivamente cierto que se trata de una invención sumeria (sin embargo, cf. B. Meissner y K. Oberhuber, *Die Keilschrift* [Berlín 1967] § 57); su presencia está atestiguada en el estrato de Uruk IV. Un interesante proyecto de investigación consistiría en determinar el grado de evolución y el pensamiento religioso de los inventores de la escritura, utilizando para ello los objetos seleccionados para expresar por escrito las palabras y las ideas (cf. K. Jaritz, *Schriftarchäologie der altmesopotamischen Kultur* [Graz 1967]).

Hacia la segunda mitad del cuarto milenio penetraron los sumerios en Mesopotamia; de dónde procedían es una cuestión a la que todavía no se ha podido dar una respuesta segura. Tampoco es posible determinar con absoluta certeza la antigüedad del sincretismo sumero-acadio y su fusión cultural, aunque son evidentes a finales de la tercera dinastía de Ur. Hoy sabemos que Sargón y su hija Enhedu'anna fueron grandes impulsores del sincretismo sumero-acadio (cf. J. van Dijk, IR 382s).

El Estado unificado que tiene su centro en Isin (la actual Isan-Bahriya) y más tarde en Larsa (la actual Senkereh) representa el último florecimiento del primer período de la creación literaria sumeria y po-

siblemente también el apogeo de la antigua literatura acadia del período anterior a Hammurabi. Al principio, el idioma oficial pudo ser todavía el sumerio, aunque los reyes, con pocas excepciones, llevan nombres semitas, como ocurrió ya con los dos últimos monarcas de la III dinastía de Ur. El contraste étnico y lingüístico entre el norte y el sur queda patente, por ejemplo, en la legislación que se descubrió hace varios años. Los códigos más antiguos, el de Urnammu de Ur y el de Lipiteštar de Isin, que anteceden al de Hammurabi en unos 300 y 150 años respectivamente, están escritos en sumerio, mientras que el código del rey Daduša (?) de Ešnunna (actual Tell-Asmar), en el norte, está escrito en acádico. Aparte de la composición «Enki y el orden universal» y los himnos correspondientes a los reyes de Isin, Larsa y las dinastías hammurábicas, el voluminoso corpus de la literatura sumeria consignado o copiado durante el período babilónico antiguo se basa en originales anteriores, procedentes sobre todo de los períodos acadio y de Ur III (cf. A. Falkenstein, CRRA 2, 12ss; W. W. Hallo, JAOS 83, 167ss). Hace algún tiempo, descubrió J. van Dijk rastros de distintas tendencias literarias en antiquísimos documentos sumerios procedentes de Uruk (UVB 16, 58s). Entre los textos posteriores de Fara y Abu-Salabih se hallan otras composiciones literarias sumerias (cf. R. D. Biggs, JCS 20, 78ss; M. Civil y R. D. Biggs, RA 60, 1ss). La mayor parte de los grandes poemas épicos, el más extenso de los cuales contiene 600 versos, giran en torno a la figura de B/Guilgameš, mientras que unos pocos más se refieren a los héroes Enmerkar y Lugalbanda (cf. D. O. Edzard, WM 1/1, 95), antiguos reyes de Uruk. Una comparación entre las leyendas sumerias de Bilgameš y los textos acádicos sobre Guilgameš del período babilonio antiguo, de los que hasta ahora sólo conocemos un pequeño número, manifiesta aún más la diferencia de actitudes espirituales que se daba entre ambos componentes de la población. Los textos acádicos, parte de los cuales presentan un contenido muy distinto, no sólo están escritos en un idioma diferente, sino que tienen el tono de la verdadera poesía épica, habiendo sido despojados en gran medida de su carácter mágico y mitológico, en lo que se parecen a la épica independiente de Bilgameš y Agga de la tradición sumeria, mientras que la poesía sumeria, con su principio de la repetición regular y literal, manifiesta en cierto modo la misma tendencia al orden que también puede verse en las listas sumerias (cf. W. von Soden, *Leistung und Grenze sumerischer und babylonischer Wissenschaft* [Darmstadt ^{2}1965]). Por el contrario, los acadios, de habla semítica, preferían la impresión de fuerza y la variedad incluso en el *parallelismus membrorum* de su poesía. Si consideramos las concepciones cosmológicas y cosmogónicas de los textos literarios sumerios, como lo ha venido haciendo en los últimos años especialmente J. van Dijk, podremos advertir una clara diferencia entre los estratos sedentario (ctónico) y no sedentario (cósmico) de la población. El universo fue creado de modo análogo a como se logró transformar el fango en suelo fértil, quizá por intervención de la diosa

Nammu, personificación de las aguas subterráneas (cf. D. O. Edzard, WM 1/1, 107s). Según J. van Dijk, el puesto que ocupa en la cosmogonía de Eridu se asemeja al de Tiamat en el *Enuma eliš*, pasando a ser más tarde, en la teología de Eridu, la Madre Tierra (cf. J. van Dijk, IR 408). Es conocido el papel que juega en la creación del hombre según el mito de Enki y Ninmah (cf. J. van Dijk, ActOr 28, 24ss). Una de las composiciones del ciclo sumerio de Bilgameš narra cómo el cielo y la tierra se separaron (o fueron separados por Enlil, según el principio del poema didáctico sumerio sobre la creación del zapapico; cf. A. Falkenstein, ZA 47, 221s), asignándose el cielo a An, la tierra a Enlil y el mundo inferior a la diosa Ereškigala (cf. J. van Dijk, ActOr 28, 17ss). Según un conocido mito, el concurso de los dioses Enlil y Ninlil dio por resultado la creación del dios luna, los dioses ctónicos Ninazu y Meslamta'ea; además, según un texto transmitido únicamente en babilonio tardío, Ea crea también una serie de dioses funcionales y el hombre (*Racc.*, 46, 24ss), mientras que Enlil produce el zapapico, la herramienta de tanta importancia para la agricultura. Según una tradición, el hombre fue hecho de barro por la diosa Nammu sobre el Abzu (ctónico); según otros textos, surgió de la tierra (cósmico: la lluvia!) con ayuda de Enlil, que hizo un hoyo en el suelo, o simplemente «como la hierba». Todo ello, junto con la concepción de que Enki fue el que distribuyó a las distintas divinidades sus respectivas funciones, como aparece en la composición «Enki y el orden universal», que probablemente se compuso ya en el período primitivo de Isin (cf. A. Falkenstein, ZA 56, 44ss), deja una impresión mesurada, casi realista, muy diferente de la tradición transmitida por el *Enuma eliš*; al menos tal cosa lo conocemos en la versión acádica, en que el conflicto de los dioses se describe con brío y animación. Como observó J. van Dijk (ActOr 28, 10), este último poema probablemente contiene una teogonía anterior (ctónica) que sólo adopta rasgos cósmicos cuando Marduk mata a Tiamat y divide su cuerpo entre los cielos y la tierra (cf. Enlil). Además, las concepciones relacionadas con la figura de Dumuzi (Tammuz) parecen corresponder a la «aportación» de los sumerios; Ama'ušumgal (luego A.-anna), que más tarde se identificaría con él, aparece muy pronto, a comienzos del período dinástico (cf. A. Falkenstein, CRRA 3, 42ss; J. van Dijk, IR 425). La idea de que el dolor y la enfermedad son castigos del pecado aparece en la tradición acádica, pero no en la sumeria (cf. J. Dijk, SSA 133s).

2. *Sincretismo más reciente y secularización*

a) Herederos de los sumerios fueron los acadios de lengua semita. La falta de alimentos arrojó a ciertos grupos que habitaban en el desierto siro-arábigo sobre la llanura mesopotámica. Las incursiones victoriosas y las invasiones de los grupos sucesivos, tales como los acadios, cananeos, arameos y árabes, tuvieron lugar en el período histórico (cf. W. von Soden, WZKM 56, 177ss).

Dada su procedencia y las condiciones en que vivían originalmente, las relaciones de estos habitantes de las estepas con la divinidad eran muy distintas de las que tenían los sedentarios del país aluvial agrícola, con sus esfuerzos por imponer el orden, la regularidad y la seguridad. Los dioses de la estepa, tales como los de Siria y Palestina, en que la fertilidad depende de las lluvias y no de las inundaciones, se caracterizan por el poder y la arbitrariedad más que por un deseo de orden. Cierto que la tormenta y la lluvia se producen en una determinada estación, pero son más difíciles de prever. El concepto de lo divino que sustentaban aquellos grupos, en consecuencia, se caracterizaba por dos rasgos en especial: la voluntad y el poder. En relación con ello encontramos sus intentos de dar una representación personificada a lo divino, con lo que el sentimiento de dependencia adquiere un tono personal. El individuo ya no se siente atrapado en un ciclo inexorable e inmutable, sino que se sitúa como un siervo ante su señor, como un hijo ante su padre (cf. la organización de las tribus beduinas bajo sus jeques!).

Además, las tribus semíticas tendían a la asimilación y la síntesis; su nivel cultural, por otra parte, era inferior al de los habitantes de las regiones agrícolas. El comportamiento de estas tribus no se caracterizó por despreciar o aniquilar las culturas anteriores; por el contrario, también hicieron importantes aportaciones artísticas. Prueba de ello son la escultura y la glíptica de los antiguos acadios. Por lo que respecta a la religión y a la cultura, se amoldaron en gran medida a las de sus predecesores, adoptaron sus ideas y costumbres religiosas y las fundieron con las suyas propias (Enhedu'anna!). Incluso después de que los sumerios quedaran totalmente absorbidos en el sentido étnico por la mezcla de pueblos que tuvo lugar en Mesopotamia, su idioma, al igual que el latín en la Edad Media y más tarde aún, siguió siendo la lengua del culto y la religión, como una base permanente para la evolución posterior.

Los habitantes de Sumer y Acad reciben el nombre de babilonios a partir del momento en que Babilonia se eleva al rango de capital. Relacionada con esta nueva situación de Babilonia está la promoción de su dios urbano Marduk. Este fenómeno, importante desde el punto de vista de la historia de las religiones, debió de iniciarse en el período de la primera dinastía de Babilonia, alcanzando su clímax en la llamada «edad oscura» (comienzos del período cassita; cf. H. Schmökel, RA 53, 183ss). Este mismo período se caracteriza por un proceso claramente perceptible de secularización durante el reinado de Hammurabi (cf. cap. III, C., *infra*). El término «babilonios» sirve para establecer una distinción con respecto a los asirios, que lingüísticamente estaban relacionados con los primeros. En la época de su primer apogeo, y antes de ser sometidos por Hammurabi, los asirios se aventuraron fuera de sus dominios del Tigris central en unas incursiones victoriosas; desde el punto de vista cultural y religioso, sus relaciones con los babilonios podrían compararse a las de éstos con los sumerios. Como tal, por consiguiente, la religión babilónico-asiria fue el producto de una gran síntesis, cuyos puntos foca-

les son las figuras divinas de Marduk y Asur; este último es el dios urbano de la ciudad del mismo nombre. Se puede aplicar aquí, por consiguiente, el término de «sincretismo», ya que en nuestro caso se trata de una mezcla de distintas religiones populares que formaron un sistema politeísta con una base sumeria.

b) En cuanto al período que sigue a Alejandro Magno, hay indicios de que los nombres de los dioses mesopotámicos se intentan traducir a sus equivalentes griegos; por ejemplo, Anu y Antu de Uruk se identifican con Zeus y Hera (cf. F. M. Th. de Liagre Böhl [cf. D. O. Edzard, WM 1/1, 41]), mientras que Estrabón, al describir Borsippa como la «ciudad de Artemis y Apolo», probablemente se refiere a Nanaja-Tašmetu y a Nabû (cf. D. O. Edzard, WM 1/1, 108). Aquí, probablemente, no sería correcto hablar de sincretismo; un himno a Anu, procedente de Uruk (cf. C. Frank, ZA 41, 193ss), de época seléucida, lleva todavía una manifiesta impronta mesopotámica, mientras que una elegía bilingüe de la diosa madre, también de Uruk (cf. C. Frank, ZA 40, 81ss), que evidentemente alude a ideas antiguas relativas a Tammuz, fue consignada también en esa misma época.

III. EL MUNDO DE LOS DIOSES

1. *Nociones (ir)racionales* (cf. J. van Dijk, IR 384ss; OLZ [1967] 229ss).

Con respecto al concepto de dios y a las nociones de poderes divinos inmanentes, nos remitimos a lo expuesto en la sección I; cf. también sección V, 3 a.

2. *Sistematización de los dioses*

Ya en épocas muy antiguas se trató de sistematizar el conjunto de los dioses formando una jerarquía de familias divinas. Estas listas de dioses (cf. D. O. Edzard, WM 1/1, 75), las más antiguas de las cuales datan de *ca.* 2600 a.C. y fueron halladas en Fara (Suruppak) y Abu Salabih, pueden considerarse como los más viejos productos de la erudición teológica. La gran lista de dioses, que adquirió valor canónico en los siglos siguientes (An: *Anum)*, podría incluso ser anterior a Hammurabi y quizá a la aparición de Asiria por lo que se refiere a su base y a la clasificación, ya que Marduk ocupa todavía un puesto subordinado y tampoco está incluido el dios asirio Asur. Esta lista contiene, después de las parejas de divinidades primordiales, los siguientes grupos principales de dioses: Anu, Enlil, Beletili (cf. 8.g, infra), Ea, Sin, Ištar, Ninurta, Nergal. La segunda columna contiene explicaciones acerca de los nombres divinos consignados en la primera mediante equivalentes acádicos, identificaciones, etc. Junto con los dioses se dan también los nombres de sus consortes, hijos y vasallos, así como sus diversos nombres y manifestaciones.

Los sumerios juntaron los dioses de los distintos panteones locales (por ejemplo, de Eridu y Lagaš; cf. A. Falkenstein, AnOr 30/1, 55ss) en grupos que llamaban *Anunna* (dioses); más adelante, una vez que se hubo desarrollado el llamado *Panteón Real*, *anunna* sirvió para designar a los «grandes dioses» sumerios. En los textos acádicos de la antigua Babilonia, los dioses se dividen en Igigu y Anunnaku. Estos términos sirvieron más adelante para designar a los dioses de los cielos y de la tierra y el mundo inferior respectivamente (cf. A. Falkenstein, AS 16, 127ss; B. Kienast, *ibid.*, 141ss; W. von Soden, CRRA 11, 102ss; *Iraq* 28, 140ss).

Finalmente, hemos de señalar que las concepciones religiosas sumerias, tal como las hemos ido conociendo poco a poco a través de la literatura sumeria, reflejan las ideas de los diversos estratos de la población. Las que corresponden a los agricultores (sedentarios), que dependían de los manantiales (irrigación) para asegurar la fertilidad del suelo, consistían en una serie de nociones ctónicas y se desarrollaron principalmente en la teología de Eridu. Las que corresponden a los cazadores y pastores, que habitaban las áridas estepas limítrofes de las regiones agrícolas, y que dependían de las lluvias que aseguraban la abundancia de caza y la fecundidad de sus ganados, consistían en nociones cósmicas, plasmadas sobre todo en la teología de Uruk (el dios del cielo, An) y Nippur (Enlil) (cf. J. van Dijk, ActOr 28, 1ss; IR 38os). Las ideas de los pueblos que hablaban lenguas semíticas, que penetraron en el país a lo largo de los siglos, procedentes de las regiones desérticas, tomaron cuerpo en las concepciones subsiguientes. Esta diversidad de concepciones aparece, entre otros ámbitos, en los distintos mitos de la creación, tales como los mitos ctónicos de la creación de Eridu, una creación por *formatio* (agua), bien conocida para nosotros a través del mito de Enki y Ninmah, y el Enuma Eliš con sus generaciones de dioses. También aparecen en las concepciones cósmicas de la creación de Uruk y Nippur, en las que juegan un importante cometido el dios del cielo y Enlil (mitos de la creación en que cielo y tierra son separados uno de otra, después de lo cual, el cielo fecunda a la tierra y aparece consecuentemente la vegetación por vía de *emersio;* cf. la introducción del mito de Bilgameš, Enkidu y el mundo inferior). Numerosos textos sumerios mencionan cierto número de «divinidades padre y madre» (conocidas ya por una lista de Fara, relacionadas más tarde con el sistema cósmico y representadas como antepasados de An y Enlil; cf. J. van Dijk, ActOr 28, 7s; 12s), que vivían en una «ciudad primordial» (en sumerio, *uru-ul-la)* y que más tarde, según permiten reconstruir los diversos datos, fueron condenadas al mundo inferior a causa de su ὕβρις. En la composición sumeria «Maldición sobre Acad», el llanto del pueblo de Acad es comparado al llanto de los «padres de Enlil» (cf. J. van Dijk, IR 395s; A. Falkenstein, ZA 57, 61, 209). Según el mito de Nergal y Ereškigala, recibieron entonces el oficio de porteros del Hades; cf. también el mito de Guilgameš en el mundo inferior. Personificaban las fuer-

zas primordiales de la cultura material y espiritual de la ciudad-estado sumeria. Cf. finalmente el papel que jugaba el cuerpo de Enmešarra en la procesión de Año Nuevo (cf. J. van Dijk, IR 394ss).

3. *Dioses cósmicos*

El primer dios de la antigua tríada cósmica es el viejo dios sumerio An (en acádico, *Anum)*, cuyo nombre significa simplemente «cielo». En su calidad de antiguo Dios Supremo (cf. J. van Dijk, IR 396) es frecuentemente mencionado delante de Enlil y Ea en listas y enumeraciones, aparte de las «divinidades padre y madre» que muchas veces preceden a estos dioses (cf. J. van Dijk, ActOr 28, 7s; 12s). Sin embargo, su importancia en la vida religiosa, y especialmente en el culto (cf. J. van Dijk, IR 404) era relativamente escasa en Mesopotamia. Más adelante parece que se convierte en una especie de abstracción, quedando muy lejos del pueblo, a pesar de que su importancia en la teología sigue siendo grande. Entre todo el corpus de la literatura publicada, sólo aparecen tres cortas plegarias dirigidas personalmente a él (cf. E. Ebeling, RlA 1, 116). Según el poema de la creación del mundo (Enuma Eliš). Enlil y Ea ofrecieron regalos a Marduk después de que éste ganó la victoria sobre las fuerzas del caos y del mundo inferior (Tiamat, Apsu y Kingu). Según otro mito, Inanna (Ištar), que originalmente, en su manifestación como la estrella Venus, era considerada hija de An, recibió de éste la dignidad de reina del cielo en lugar de su consorte Antum (cf. D. O. Edzard, WM 1/1, 87; W. G. Lambert, JCS 16, 71; B. Landsberger, WZKM 56, 126^{54}; J. van Dijk, UVB 18, 50; IR 418; también ActOr 28, 15^{28}). Lo cierto es que su culto en el famoso santuario del Eanna en Uruk fue sustituido por el de esta otra diosa. Anu también recibía culto en Der. Es de notar que no sólo se estimaba que se había apartado del hombre, sino que además era hostil a éste. El diluvio se atribuía preferentemente a él y a Enlil. Los siete espíritus malignos (Sebettu) y el temible demonio femenino Lamaštum son la progenie del dios celestial Anum (cf. D. O. Edzard, WM 1/1, 48; 124s; J. van Dijk, IR 403s). Hasta los períodos persa y helenístico (a partir del siglo III a.C.) no se volvieron a elevar gigantescos templos en su honor en Uruk. Por esta época, el templo Esagila de Marduk en Babilonia había permanecido en ruinas desde que los babilonios se habían sublevado contra el rey persa Jerjes. Entonces pasó de nuevo a primer plano el dios del cielo y recibió culto de la misma forma que anteriormente Marduk, con las procesiones de dioses en las Fiestas de Año Nuevo (cf. *Racc.*, 61ss). En Asur, la capital asiria, ya desde el siglo XII se había asignado a Anu una parte del antiguo templo de Adad, dios de la tormenta y del trueno. No conocemos ninguna representación del mismo. Su emblema era la tiara con cuernos, y su número divino era el sesenta, el más alto entre los números de los dioses de Babilonia.

Con Anu como señor de los cielos, Enlil (Ellil) recibió como dominio la segunda, y de hecho la más importante parte del cosmos: la atmós-

fera y la tierra. Su nombre es sumerio y significa «señor, ráfaga de viento». Como «señor de las tierras», Enlil era el dios principal de Nibru (Nippur), centro religioso de Sumer y de los antiguos sumerios (cf. W. W. Hallo, JCS 14, 88ss. *A Sumerian Amphiktyony)*. Lo mismo que Anu, pasó a un puesto menos eminente bajo los babilonios. Por la lista de los dioses y la composición titulada «Bilgameš en el mundo inferior» sabemos los dioses primigenios que precedieron a Enlil. Según la introducción del Código de Hammurabi, Anu entregó a Marduk «la dignidad de Enlil», es decir, el mando. Su templo de Nibru se llamaba el Ekur («casa de la montaña»), término que también se aplicaba a los templos en general.

Enlil no siempre estaba bien dispuesto para con los hombres, como lo demuestra su intervención en el diluvio, aunque, por otra parte, de él se hacía depender más que de ningún otro dios la vida en el país (cf. SGL 1, 16s; 108ss); por ejemplo, varios dioses acostumbraban a viajar cada año a Nibru para impetrar la bendición de Enlil para los gobernantes de sus ciudades y para la vegetación (cf. D. O. Edzard, WM 1/1, 75ss; A. Sjöberg, RlA 3, 480ss).

El emblema de Enlil era el mismo que el de Anu, una tiara con cuernos. Se le consideraba inferior en dignidad a Anu, y su número, consecuentemente, era cincuenta. Los sacerdotes de Enlil en Nibru eran muy poderosos, de forma que llegaron incluso a establecer una alianza entre las ciudades sumerias del sur y los guti, poniendo fin de este modo al imperio acádico (cf. J. van Dijk, IR 406). También en el período neoasirio, los sacerdotes de Nibru se unieron con Asiria contra Babilonia. Hecho muy digno de notar, ya que Nibru no era uno de los más antiguos centros culturales de Mesopotamia (cf. J. van Dijk, IR 407).

Enlil era un dios universal que extendía su protección a las regiones exteriores hostiles y castigaba a Sumer cuando cometía alguna falta contra ellas, y viceversa, por supuesto (cf. J. van Dijk, IR 406s).

La consorte de Enlil era Ninlil (cf. D. O. Edzard, WM 1/1, 62; 113), o, según un mito posterior recientemente descubierto, la diosa Sud de Ereš (cf. M. Civil, JNES 26, 200ss).

Tercero de la tríada cósmica era el dios Enki, «señor de lo que está abajo», es decir, del dominio de las aguas; en acádico es Ea (el origen y el significado de este nombre son inciertos). Vivía en el palacio de Apsû, en Eridu, y sus dominios eran las aguas que se hallan alrededor y por debajo de la tierra y que brotan sobre ella a través de las fuentes. Enki era el dios benéfico, dios de los mesopotamios sedentarios, señor de la sabiduría (práctica), de la habilidad artística y de los encantamientos (el agua poseía poderes mágicos; cf. J. van Dijk, IR 408s); prestaba ayuda y consejo a los dioses y a los hombres, tarea en que sólo le aventajaban su hijo Asariluhi (y Marduk, con el que más tarde sería identificado). Ambos juegan un papel importante en los encantamientos sumerios (cf. cap. IV, A. f., *infra)*. Sin embargo, también podía volverse peligroso, cuando su sabiduría se empleaba para poner en peligro a sus

protegidos, como se ve por el mito de Adapa (cf. sección IV, 3. d., *infra*). En tales ocasiones era el «divino engañador», como W. B. Kristensen *(Verzamelde bijdragen tot kennis der antieke godsdiensten* [Amsterdam 1947] 103ss) lo caracterizó.

Su animal emblemático tenía cuerpo de pez, debido a la relación de este dios con el dominio de las aguas. El dios se representa sentado en su trono, en su templo rodeado de corrientes de agua, mientras que de sus hombros brotan también las aguas (cf. D. O. Edzard, WM.1/1, 57). Su número era cuarenta.

Característica de la figura de Enki es su tarea como planificador del mundo en el mito, relativamente reciente, de «Enki y el orden universal» (cf. sección II, 1., *supra*), en el que aparece creando la fecundidad del mundo actual, dando origen a la cultura, determinando las funciones de los templos y de los dioses y dando a éstos instrucciones para velar por las formas de la cultura (cf. J. van Dijk, IR 409s).

4. *Dioses astrales*

A la anterior sigue una segunda tríada que ostenta los números treinta, veinte y quince. Comprendía los tres cuerpos celestes más importantes, la luna, el sol y Venus, la estrella de la mañana y de la tarde. La luna, guía amigable de las estrellas, tenía la preeminencia, mientras que el sol, igualmente masculino en este círculo cultural, era concebido como un juez, debelador de la injusticia y refugio del desvalido y del abandonado. El dios luna llevaba el nombre de Sîn (Nanna en sumerio, siendo asociado quizá por la etimología popular de los semitas con *nannarū*, «luminaria celeste»). Era hijo primogénito de Enlil y padre del dios sol Šamaš. Su ciudad sagrada era Ur, situada al sur, en las proximidades de Eridu, ciudad famosa por su templo Ekišnugal y el famoso templo en forma de torre que dieron a conocer las excavaciones de Sir L. Wooley. Su segundo santuario estaba situado en Harrán, en la parte occidental de Mesopotamia. Ambas ciudades están relacionadas con las tradiciones sobre el patriarca Abrahán antes de que éste penetrara en Canaán. En numerosos himnos y plegarias se alaba a Sîn como monarca y señor de los dioses, el «fruto que se renueva a sí mismo, el dios amistoso que, después de Ea, Marduk y Nabû, era el más querido ya en tiempos de la antigua Babilonia, como lo atestigua el hecho de que aparezca con mucha frecuencia en nombres personales teóforos (cf. H. Schmökel, JEOL 19, 488s; 491).

Sîn era representado como un toro con barba de lapislázuli; su emblema era la media luna en posición supina. Nabonido, último rey de Babilonia antes de que la ciudad cayera en manos de los persas, tuvo al dios Sîn de Harrán en especial estima (cf. W. Rollig, ZA 56, 254s). Su consorte se llamaba Ningal («gran reina») o Nikkal; posteriormente recibiría culto sobre todo en Harrán, y también aparece en los textos de Ugarit. Su número sagrado era treinta, conforme al número de los días del mes. Según J. van Dijk, IR 415 (MNS 1, 13ss), dos concepciones

inciden en la determinación del Nanna sumerio: era el dios que reunía a los dioses astrales en su «corte» (pastor) y el dios que hacía brillar una débil luz en el mundo inferior después de la luna llena, con ocasión de la cual se le ofrecían sacrificios.

Šamaš, el dios sol (Utu en sumerio), era simplemente un enemigo del hombre. Era el juez que mantenía la ley y la justicia, que castigaba el pecado, incluyendo la mala conducta social. En palabras de A. van Selms (MVEOL 1, 21ss), la religión de Šamaš propugnaba la unidad de la vida social y religiosa, que amenazaba perder su coherencia a causa de la separación entre el «templo» y el «palacio» (secularización) ya desde el reinado de Hammurabi (cf. R. Harris, JCS 15, 117ss). Šamaš, como nombre del sol y del dios sol, es el mismo en todos los idiomas semíticos (Šemeš en hebreo, Šamš en árabe). Šamaš recibía un espléndido culto en sus ciudades sagradas de Larsa y, especialmente más tarde, Sippar (cf. E. Sollberger, JEOL 20, 50). Entre los himnos compuestos en su honor se cuentan algunos de los más bellos y profundos, desde el punto de vista religioso, que hayan sido descubiertos en Babilonia. Šamaš era el dios que todo lo veía y se informaba de todo durante su recorrido diurno a través del cielo. Era el dios que pronunciaba los oráculos, el dios tutelar de los adivinos. Pero era también el dios que cada anochecer descendía por el ocaso hasta el dominio de los muertos, de donde volvía a surgir por las montañas del este, llevando en sus manos un instrumento que ha sido interpretado como una sierra sobre la base de las representaciones que aparecen en los cilindros ya desde el período acádico (cf. R. M. Boehmer, *Die Entwicklung der Glyptik während der Akkad-Zeit*, 71ss).

Su símbolo era el disco solar; Aja era su consorte, y le correspondía el número veinte.

Durante el primer período dinástico, Utu fue tenido en muy alta estima en Uruk; los reyes se atribuían el título de «hijos de Utu» (cf. D. O. Edzard, WM 1/1, 126s). Se nos ha conservado una curiosa plegaria sumeria del rey Lugalbanda de Uruk a Utu, pidiéndole ayuda al verse abandonado y enfermo en las montañas (cf. A. Falkenstein, RlA 3, 159; J. van Dijk, IR 416s).

Según los textos sumerios, la función que este dios desempeñaba parece haber sido relativamente de rango inferior; sin embargo, a partir de la dinastía que reinó en Larsa, su ciudad sagrada, durante los siglos XIX y XVIII a.C., su importancia parece haber crecido considerablemente. Es posible que ello se debiera a la influencia de los semitas occidentales, cuyos dioses debían de ser primariamente solares, y a la de otros dioses astrales. Uno de los rasgos sobresalientes del período de Hammurabi fue un intenso culto solar, como demuestran las representaciones de los cilindros (cf. A. Moortgat, VR 39).

Después que Larsa hubo sido devastada por Hammurabi *(ca.* 1763 a.C.), la antigua ciudad de Sippar, en la Babilonia septentrional, pasó a ser centro del culto de Šamaš. Era éste el dios de la justicia y del de-

recho, que discierne y castiga toda injusticia, guardián del equilibrio social en quien hallan refugio las viudas y los huérfanos. En un himno es invocado como rey de cielos y tierra, sin cuya intervención nadie hace justicia ni se reconoce su derecho a los oprimidos (cf. BWL 126ss). Por este motivo, la religión de Šamaš adquirió, además de su tono jurídico, un carácter didáctico, moralizante, en oposición con los conceptos sumerios centrados en el tema de la fertilidad. Esta contradicción se manifiesta probablemente con más fuerza que en ningún otro lugar, en el poema de Guilgameš (cf. *infra)*. En él aparece Šamaš como el gran guía, mientras que se censura a la antigua diosa sumeria Inanna (Ištar) junto con su culto impúdico de Uruk (cf. F. M. Th. de Liagre Bohl, *Het Gilgamesjepos*[3], 16s; W. von Soden, Ra 52, 134; D. O. Edzard, WM 1/1, 85). En un ritual de Uruk, de época seleúcida, aparece Utu/Šamaš como el que cuida de los difuntos (cf. A. Falkenstein, UVB 15, 36).

De esta forma, al correr del tiempo, la segunda y tercera divinidades de la tríada astral se encontraron implicadas en una mutua rivalidad. Ištar, confundida con la Inanna sumeria, adquirió una posición particularmente destacada entre los acadios, así como entre los asirios y los semitas occidentales, relegando a la sombra a las otras diosas; en el aspecto astral, era la tercera diosa de este grupo. Su nombre, que en la forma primitiva de Eštar corresponde a la Astarté de los semitas occidentales y a la 'Attar de los meridionales (cf. M. H. Pope, WM 1/2, 249s; M. Hofner, WM 1/4, 497ss) y a la (G)išdarrat de Mari (cf. G. Dossin *apud* A. Parrot, *Mission arch. de Mari* 3, 307; 330), pasó a designar genéricamente a cualquier «diosa». Era hija del dios lunar Sîn, aunque también era considerada hija de An, dios del cielo, que la elevó a la dignidad de consorte y reina del cielo (cf. cap. III, C, *infra)* e hija de Enlil. En Asiria se subrayó especialmente su aspecto (semítico) de diosa de la guerra y de la batalla, y en cuanto tal recibió culto en las ciudades de Asur, Nínive y Arbela. Es digno de notarse el carácter dual de esta última divinidad: amor y sensualidad junto a batalla y victoria. En consecuencia, Ištar era representada unas veces como hieródula (diosa desnuda) y otras como heroína y reina. La famosa puerta que señalaba en Babilonia el punto de partida de las procesiones estaba dedicada a Ištar. Por razones obvias fue equiparada a Afrodita en época helenística, aunque la última no tenía el aspecto hermafrodita de Ištar (cf. J. Bottéro, StSem 1, 40ss). También aparecen representaciones de una Ištar barbada. Su animal sagrado era el león; su número, el quince, y su constelación, el planeta Venus. Ya en los más antiguos textos de Uruk, Inanna tiene un aspecto astral; de ahí se deriva probablemente su símbolo de la roseta (la estrella de ocho puntas; cf. E. D. van Buren, ZA 45, 99ss). Su emblema, un manojo de juncos, probablemente está relacionado con su nombre, Ninni, que también aparece en los textos más antiguos. De ahí que, según J. van Dijk, la antigua Inanna de Uruk posiblemente tuviera dos representaciones, la correspondiente a la Inanna celeste, hija de Nanna, y la otra relacionada con la Ninni terrenal, hija de Enki (?); cf. IR 417s.

Más tarde, por influjo acádico, se convirtió en la diosa madre (los sumerios la concebían como una hieródula), consorte del dios del cielo An. Su hijo era el dios Lulal de Badtibira (cf. CT 42, 3 VI 31-32; S. N. Kramer, JCS 18, 38[13]; J. van Dijk, *op. cit.*, 418). Inanna es también conocida como madre del dios Šara de Umma (cf. J. van Dijk, *loc. cit.)*. Es posible que debido al sincretismo del período acádico se convirtiera en una cruel diosa guerrera (cf. J. van Dijk, IR 419; M. Th. Barrelet, Syr 32, 222ss). En torno a su figura se han tejido numerosísimos mitos, incluyendo la conocida historia que relata cómo la diosa recoge los *mes* de Enki en Eridu (cf. S. N. Kramer, SM[2] 64ss; TS 91ss), que son enumerados y presentan un cuadro casi completo de la cultura religiosa y material de los sumerios (cf. J. van Dijk, IR 419ss). Cf. además W. W. Hallo; J. van Dyk, Yner 3.

5. *Dioses de la naturaleza*

Está aún por hacer un estudio más completo y en una escala más amplia de los dioses del fuego. En primer lugar, estaba Nusku, hijo y visir de Enlil, importantísimo en la combustión de los sacrificios ofrecidos a los dioses, y que más tarde sería objeto de culto especialmente en Harrán. G. Dossin ha dedicado una breve monografía a Gibil (en acádico, Girra/u) como causante del tizón de las plantas (RHR 55, 28ss). Pero Gibil (cf. R. Frankena, RIA 3, 383ss) era también el que abrasaba a los hechiceros malignos (en los encantamientos de Maqlu, cf. *infra)*.

También hemos de referirnos a Ninurta, un dios de la fecundidad, de la vegetación, de la guerra y también de la caza, así como a su consorte Gula. Ningirsu, señor de Girsu (ciudad-estado de Lagaš), también dios de la vegetación y de la guerra, quizá fuera equiparado desde tiempo inmemorial con la figura de Ninurta. Este dios juega un importante papel en el poema didáctico Lugal-eud me-lám-bi nir-gál (cf. D. O. Edzard, WM 1/1, 115; J. van Dijk, *Sumer* 18, 19ss), en el que distribuye a las piedras y a las plantas un destino favorable o adverso según que le hubieran o no ayudado contra sus enemigos míticos en las montañas, especialmente contra el demonio Asakku, en el poema didáctico am-gim dím-ma y en el mito de Anzu (cf. sec. IV, 3. f., *infra*). En la belicosa Asiria era venerado como dios de la guerra y de la caza. Como hijo de de Enlil, recibía culto especialmente en Nippúr, y más tarde en Kalaj (Asiria).

Gula era diosa de la salud (cf. sec. III, 8. f., *infra)* y su animal sagrado era el perro (cf. W. G. Lambert, Or 36, 105ss).

Otro dios importante era Adad (cf. W. H. Ph. Römer, HSAO 185ss), dios de la tormenta y del trueno. Recibía también el nombre de W/Mer, y equivale al Hadad de los arameos y otros semitas occidentales. Era un gran dios procedente de Siria y Asia Menor, y, al igual que el dios Martu (Amurrum), era probablemente un dios de los beduinos martu (cf. J. van Dijk, JCS 19, 11s). El antiguo Iškur sumerio, al que reemplazó, tenía, al parecer, menor importancia. Hay indicios de que

Iškur se manifestaba primariamente en las tormentas devastadoras, a diferencia de Adad, que traía las lluvias fecundantes del norte. Ambos aspectos se expresan en el animal simbólico de este dios, el toro. Su emblema era el rayo de tres picos, y su número, el seis. Al igual que Šamaš, Adad era también un dios oracular. Sus santuarios del sur estaban situados en Enegi (cerca de Ur) y en Murum; los del norte, en Aleppo y especialmente en Asur (junto con Anu).

6. «*Dioses populares*»

Es sorprendente, aunque explicable desde un punto de vista histórico, que Marduk y Asur, los dioses nacionales de Babilonia y Asiria respectivamente, no aparezcan enumerados en este panteón oficial. Marduk alcanzó su posición en la familia de los dioses en virtud de haber sido equiparado al dios Asariluhi, hijo de Enki, que recibía culto en Eridu. Como consecuencia del predominio alcanzado por la primera dinastía de Babilonia, que culminó con el reinado de Hammurabi, Marduk se elevó a la condición de Señor Supremo del panteón (cf. sec. II, 2. a.).

Asur, dios nacional de los asirios, siguió, sin embargo, excluido, *como un extraño, de las listas canónicas de los dioses, An: Anum.* Durante el reinado de Senaquerib *(ca.* 700 a.C.), los teólogos sacerdotales asirios se esforzaron en vano por ponerle en lugar de Marduk, o, identificándolo con el dios más antiguo Anšar (cf. también W. von Soden, SAHG acad. 8), incluso por encima de Marduk, cuyo nombre fue sustituido por el de Anšar-Asur en la versión asiria del Enuma eliš (cf. sec. IV, 3. c., *infra).* La importancia atribuida por los asirios a Asur queda de manifiesto en el hecho de que este dios llevara el mismo nombre que la ciudad que fue su más antigua capital; el nombre de Asiria se deriva de Asur. Su famoso templo escalonado de aquella ciudad llevaba el pomposo nombre de Ehursagkurkurra, «Casa de la montaña de los países»; esta joven nación, los asirios, reivindicaban para su dios principal, Asur, la soberanía sobre la montaña cósmica universal. Por primera vez en tiempos de Šamšiadad I de Asiria y más tarde a partir de Salmanasar I (siglo XIII a.C.) puede advertirse claramente un «sincretismo Asur-Enlil», en virtud del cual Asur pasó a ser el Enlil de los asirios (cf. B. Landsberger y K. Balkan, Bell 14, 241s).

La importancia de este dios, sin embargo, quedó confinada dentro de las fronteras del Imperio asirio. El dios Asur no era capaz de emular o reemplazar la gloria de su rival babilónico Marduk. Por el contrario, ya en el siglo XIV a.C., Marduk contó con numerosos adoradores también en Asiria (cf. sec. I, e., *supra).* También durante y después del declive político de Babilonia, en el lapso de más de mil años entre el final de la dinastía de Hammurabi y la de los caldeos neobabilónicos, el templo de Marduk en Babilonia, con su famoso zigurrat y su poderoso sacerdocio siguió contándose como el gran centro religioso por excelencia, incluso más allá de las fronteras de Babilonia.

En virtud de su identificación con Asariluhi, hijo de Enki de Eridu, Marduk se convirtió en el dios del exorcismo. Como hijo de Enki/Ea, Marduk era «Señor de la Sabiduría», lo que probablemente implicaba también que podía otorgar el poder mágico de realizar curaciones y la vida superior. Su victoria sobre las potencias del caos se conmemoraba y representaba cada año en las Fiestas de Año Nuevo (cf. W. G. Lambert, JSS 13, 106; 106[2]). Una vez que los dioses concedieron a Marduk la soberanía, este dios se igualó en dignidad con los grandes dioses del grupo cósmico. Originalmente, su número era el diez, pero tal como puede advertirse en el cántico de alabanza del séptimo canto del Enuma eliš, Marduk recibió cincuenta nombres, conforme al número de Enlil y como compendio de todas las fuerzas celestes y terrenas (cf. F. M. Th. de Liagre Bohl, *Op. min.*, 282ss). Su símbolo era la azada (que más tarde sería adoptada por Nabu), y su constelación el planeta Júpiter. Su animal emblemático era el dragón serpiente Mušhuššu. La consorte de Marduk era Sarpanitum, «la del brillo de plata», llamada también Erua (análoga a la asiria Šeruja, es decir, Ištar como consorte de Asur (?); cf. D. O. Edzard, WM 1/1, 119). En su centro de culto, el gran templo de Babilonia, la veneración de Marduk llegó a incorporar rasgos muy heterogéneos, lo que dio como resultado una cierta inconsecuencia. Ya desde los avances religiosos que tuvieron lugar durante la dinastía de Hammurabi, Marduk fue considerado como dios principal del reino y recibió culto como dios de los encantamientos destinados a procurar la salud de los enfermos. Se cree, sin embargo, que originalmente tuvo ciertos rasgos solares, como lo demuestra su nombre sumerio, Amar-Utu, «novillo de Utu»; es posible que este carácter dualista de Marduk se exprese en el Enuma eliš (1,95), en que se le describe como una figura semejante a Jano. Podría tomarse como indicio de que su elevación a la categoría de dios supremo tropezó con una resistencia inicial en el hecho de que la versión acádica posterior del poema de Guilgameš no menciona su nombre, aunque ello resulta comprensible por lo que se refiere a las versiones asirias. En cualquier caso, el poema de Guilgameš no está incluido entre los escritos canónicos de Babilonia (cf. W. von Soden, MDOG 85, 22s; W. G. Lambert, JCS 11, 1ss). El autor del Enuma eliš entendió su tarea de manera distinta, con el resultado de que esta obra era recitada cada año en el templo de Marduk en Babilonia durante las Fiestas de Año Nuevo.

Hijo de Marduk era Nabû, dios de la vecina ciudad de Borsippa, con su templo Ezida. Su planeta era Mercurio, que estaba estrechamente relacionado con la aparición y desaparición de la luna (cf. E. F. Weidner, HBA 41s). Como escriba de los dioses encargado de guardar y consignar la «escritura celeste» y las «tablillas del destino», era el dios de la escritura y cada vez fue amenazando más la preeminencia de su padre. También tenía rasgos propios de un dios de la vegetación (cf. LSS 3/4, 25, 9-14). La tendencia religiosa centrada en Nabû era, probablemente, más fuerte en Asiria, y de no haberse hundido el reino asirio en 612 a.C.,

con la subsiguiente conquista de Babilonia por los persas en 539 a.C., se hubiera producido una segunda «reforma» que hubiese elevado a este miembro más joven del panteón a la condición de dios supremo.

Un rasgo que Nabû compartía con Marduk consistía en que, por tratarse de dioses «tardíos», la parte que tuvieron en la formación de los mitos fue prácticamente nula (cf. D. O. Edzard, WM 1/1, 97; 107).

7. *Dioses del mundo inferior. Dominio de los muertos* (cf. cap. V, C. c.).

Hemos de mencionar finalmente a Nergal—otra manifestación de este dios era Meslamta'ea; cf. J. van Dijk, SGL 2, 21ss—, dios del mundo inferior, que recibía culto en la ciudad de Cutha junto con su consorte Ereškigala, «gobernante del lugar grande», es decir, el dominio de los muertos. Su función consistía no simplemente en traer consigo la muerte y la devastación, sino que también era un dios de la vegetación (cf. K. Tallqvist, StOr 7, 394s; el griego Plutón). Era el dios del sol agostador del verano, de la fiebre y de las enfermedades contagiosas, como la peste, y en este sentido se le tenía también por dios del dominio de los muertos. En un himno de la colección de Liagre-Bohl (Leiden; cf. F. M. Th. de Liagre-Bohl, *Op. min.*, 207ss), se alaba a Nergal como guerrero armado de arco y espada, jinete invencible.

Según la concepción babilónica del universo, el dominio de los muertos pertenecía al cosmos y no al caos. Era la mitad inferior del universo y se concebía como un palacio con siete puertas y murallas. El gran gobernante del dominio de los muertos reinaba en la «tierra sin retorno» (cf. sec. V, 3. c., *infra*). En uno de los himnos babilónicos mejor conocidos, referente al viaje de Inanna (Ištar) al mundo inferior (cf. también sec. IV, 3. b., *infra*), se da una descripción viva y colorista del descenso de la diosa desde el mundo superior al inferior; se cuenta cómo la diosa se ve obligada a someterse a las leyes de aquel dominio, siendo despojada de una de sus joyas o vestiduras en cada una de las puertas; cómo Ereškigal consigue darle muerte, de donde se sigue que en la tierra cesa toda procreación según la versión acádica, y cómo finalmente es resucitada la diosa gracias a la habilidad de Enki/Ea, recuperando así su libertad, pero a condición de que sacrifique a su amante Dumuzi (Tammuz), ofrecido como rescate a los demonios Galla que la acompañan (cf. también *Guilg.*, versión de Nínive, 6, 46s). En cuanto a la asociación de Ereškigala con Nergal, cf. sec. III, 8. i.; sec. IV, 3. h., *infra*.

8. *Conclusión. Algunas divinidades que no encajan en ninguna de las categorías anteriores*

a) El dios Zababa de Kiš (un importante centro semita antiguo situado en la Mesopotamia septentrional), que aparece hacia 2500 a.C., como dios de la guerra. Su consorte era la también belicosa Inanna/Ištar. Poco se dice de él en los textos sumerios, ya que la ciudad de Kiš no entraba dentro del panorama que abarca la literatura sumeria (A. Falkenstein, SGL 1, 113; A. Sjöberg, ZA 54, 63s). En una antigua lista de

dioses procedente de Nippur el nombre de Zababa sigue al de los grandes dioses; en la lista An: *Anum* de los dioses se le describe como «Marduk de la batalla». En una inscripción de Waradsîn se le menciona ya como hijo de Enlil (cf. A. Sjöberg, *loc. cit.)*. Su culto se encuentra por vez primera en el período de Larsa. Hammurabi se llama en su código «el hermano (?) favorito de Zababa». Un singular texto esotérico procedente del período posterior da varias interpretaciones etimológicas del nombre de este dios y menciona algunos ritos de una festividad relacionada con Zababa (cf. R. Labat, BiOr 10, 184s).

b) La diosa Nisaba se cuenta entre las divinidades antiguas; aparece ya en el período de Fara, al igual que la enigmática figura de «Nisaba Grande», de cuyas relaciones con Nisaba no sabemos nada. Tiene diversos parentescos: en Nippur se afirmaba que era hermana de Enlil, mientras que en Lagaš era hermana de Ningirsu y, por consiguiente, hija de Enlil, mientras que una tradición posterior afirma que era hija de An. En el período de Ur III y en el período babilónico antiguo su consorte era Haja (probablemente un dios de los ganados; cf. A. Falkenstein, AnOr 30/1, 143[5]), pero más tarde, Nabu, el dios de la escritura, adoptó este título. Recibía culto en Umma y en Nippur, donde le estaba dedicado un templo en la época de Gudea, mientras que aparece como diosa de Ereš en una colección de himnos litúrgicos atribuidos a Enhedu'anna (cf. A. Falkenstein, RA 52, 129). Es probable que originalmente esta diosa fuese una divinidad del grano, a juzgar por la forma básica del signo con que se designa su nombre, unas espigas con hojas. Además de diosa de la vegetación, era conocida ante todo como diosa de la escritura, de los números y de la ciencia. En un sueño de Gudea aparece como una doncella que sostiene sobre sus rodillas una plancha en que están trazadas las estrellas de los cielos (cf. A. Falkenstein, *Divination*, 65[3]; AnOr 30/1, 110s). Esta diosa otorgaba la sabiduría a la humanidad.

c) El dios Šulpa'e, mencionado ya en la lista de los dioses de Fara, pero del que ya no se vuelve a hablar hasta el período neosumerio (exceptuando el nombre personal sumerio antiguo Uršulpa'e), aparece en los textos económicos del período de Ur III, en los que se le nombra frecuentemente como miembro de un ciclo local de dioses (Nippur; Keši; Adab; Umma; Lagaš; Ur), como consorte de la «antigua» diosa Ninhursaga, así como en la tradición literaria de Nippur. Por consiguiente, a pesar de su nombre, «juventud que aparece radiante», quizá no fuera considerado como un dios perteneciente a la generación más joven (cf. D. O. Edzard, WM 1/1, 128). Es sorprendente el hecho de que, en el resto de la tradición literaria, Enki, y también Enlil en unas pocas ocasiones, sea llamado consorte de la diosa madre Ninhursaga. Según un himno sumerio a Šulpa'e, publicado por A. Falkenstein (ZA 55, 41ss), el carácter de este dios, cuya importancia era menor que la de su consorte Ninhursaga, resultaba extremadamente complicado. Poseía rasgos de divinidad guerrera, pero también elementos de un dios de la

fecundidad y protector de los animales salvajes. Además era descrito como una figura demoniaca y también se le atribuían rasgos astrales que lo relacionaban con el planeta Júpiter.

d) El dios Išum (cf. W. H. Ph. Römer, JAOS 86, 146), que al parecer se encuentra por vez primera en algunos nombres personales en acádico antiguo, es llamado hijo de Šamaš y Ninlil en un fragmento de un poema babilónico. Como heraldo de Erra, el dios de la peste, juega un papel humanitario (cf. sec. IV, 3. i., *infra)*, como puede verse también en la composición titulada «Visión del mundo inferior por un príncipe heredero asirio» (cf. sec. V, 3. c., *infra)*. Por las noches recorría de un lado para otro las calles, probablemente para proteger a las personas. Hasta el momento no ha sido posible definir su verdadero carácter a partir de los escasos datos con que contamos sobre esta figura. En una ocasión parece estar relacionado con la fecundidad (cf. W. G. Lambert, BWL 331). A base únicamente de su nombre no es posible probar, como se ha pretendido, que se tratara de un dios del fuego.

e) Erra. El culto de este dios, cuyo nombre aparece por vez primera en el onomástico de la era acádica antigua, parece haber alcanzado su máxima intensidad a finales de Ur III y a comienzos del período babilónico antiguo (cf. J. van Dijk, UVB 18, 51; W. W. Hallo, JAOS 83, 175; 175[66]). Puesto que al principio (por ejemplo, en el Código de Hammurabi, KH 2, 69) su nombre aparece varias veces escrito sin determinativo de divinidad, es probable que fuese de origen extranjero. En un himno sumerio aparece Erra con el papel de servidor de Nergal, con el que, sin embargo, es identificado más tarde en las especulaciones teológicas, por ejemplo, en el mito «Nergal y Ereškigala», que data de hacia 1400 a.C. (cf. sec. IV, 3. h., *infra)*. Sus rasgos sólo pueden deducirse de algunos textos de época posterior al período babilónico antiguo; se trataba de un dios guerrero que también, a semejanza de Nergal, era capaz de provocar epidemias pestilenciales (cf. sec. IV, 3. i., *infra)*. Además era un dios del mundo inferior, y como tal presentaba rasgos ambivalentes. En el período de Ur III se da el nombre personal Errabašti, que significa «Erra es mi fuerza vital». Su consorte se llamaba Mami, y compartía con Nergal el templo Emešlam en Cutha.

f) Dioses de la noche (cf. A. L. Oppenheim, AnBi 12, 282ss; 295[1]; cf. también STT 231, rev. 31-35).

Quedan numerosas plegarias dirigidas a estos dioses: una del período babilónico antiguo en sus dos versiones, antigua y posterior, otra de Bogazköy y bastantes del período posterior, incluyendo las que aparecen en la colección Maqlu de conjuros. Se diría que estas divinidades, que servían para designar las diversas constelaciones, así como los dioses Gibil y Erra, eran invocados cuando dormían profundamente los mundos de los dioses y de los hombres, por la noche, a fin de obtener una hieromancia favorable o para conseguir la innocuidad de los presagios adversos.

g) Diosas madres (cf. D. O. Edzard, WM 1/1, 103ss; J. van Dijk, IR 413ss).

Se puede utilizar este nombre colectivo, como hizo D. O. Edzard, para designar a cierto número de diosas que jugaron un papel importante en la creación de los dioses y, en especial, de la humanidad. En las listas de dioses del período babilónico antiguo y en las posteriores (no en la gran lista de Fara), la Diosa Madre aparece en tercer o cuarto lugar, con la notable peculiaridad de que en cada caso se menciona por separado Inanna/Ištar, con lo que se indica que ésta no se cree que pertenezca a la misma categoría de las diosas madres. Los nombres más antiguos para designar a éstas son los de Ninhursaga; Ninmah; Damgalnunna, consorte de Enki (en los períodos de Fara y Mesalim). Nintu aparece en la introducción al relato sumerio del diluvio, mientras que se le atribuye la creación del hombre en el poema de Atramhasis (de igual modo que a Mami, cf. sec. V, 1., *infra)*. También intervino en la creación del hombre Aruru (cf. *ibid.)* y, según el poema acádico de Guilgameš, creó a Enkidu. La diosa Madre era llamada en acádico Beletili, y en la lista An: *Anum* de los dioses la identificación Ninmah = Beletili va seguida de otros muchos nombres de la Diosa Madre.

Según la composición sumeria *Creación del zapapico*, Ninmena había creado tanto a la sacerdotisa real (?) como al rey (cf. D. O. Edzard, WM 1/1, 105; A. Falkenstein, ZA 55, 22s[71]). En un sentido más amplio, las diosas madres podrían considerarse como protectoras de personas y ciudades (diosas de la ciudad; cf. D. O. Edzard, *ibid.*, 105s). El nombre de la diosa Sarpanitum era interpretado, de acuerdo con una etimología popular, como Zerbanitum, «creadora de la semilla», lo que significa que su aspecto de diosa madre ha de tenerse por secundario (D. O. Edzard, *ibid.*, 106). Esto concuerda con la recomposición y la combinación de aspectos originalmente distintos de estas diosas, perceptibles en el período siguiente al babilónico antiguo (cf. W. von Soden, RA 52, 133ss). Siguiendo a J. van Dijk, es preciso distinguir netamente entre diosas madres y diosas de la vegetación. En la concepción cósmica, estas últimas eran divinidades femeninas (por ejemplo, Baba, Nininsina), pero no en la concepción ctónica (cf. Ab-ú; cf. J. van Dijk, IR 401; 413).

Normalmente, el consorte de las diosas madres era Šulpa'e (cf. c., *supra)*.

h) Dioses de la salud (cf. D. O. Edzard, WM 1/1, 77ss).

Los dioses especialmente relacionados con la recuperación de la salud eran Damu, hijo de Nininsina de Isin, que ayudó a su madre en los trabajos de éste, y Sataran de Der. Diosas de la salud eran también Ninkinugga, Ninkarrak y Nininsina. Conocemos una carta dirigida a Ninkinugga: una mujer llamada Inannakam le suplica ser sanada de su enfermedad (cf. J. van Dijk, SSA 14ss). Ninkarrak juega cierto papel, por ejemplo, en un encantamiento relacionado con Lamaštum del período babilónico antiguo (cf. W. von Soden, BiOr 18, 72) y es mencionada

además en el Código de Hammurabi (XXVIII r 50ss) como la que envía la enfermedad a los que no obedecen las leyes. Nininsina era la diosa tutelar de la ciudad de Isin, «gran médico de los cabezas negras»; por ahora, la mención más antigua de ella que conocemos aparece en los textos pertenecientes al período neosumerio. Cuando la primera dinastía de Isin se alzó con la preponderancia política en Babilonia, Nininsina asumió ciertos aspectos de la diosa Inanna, incluso los guerreros (cf. W. H. Ph. Römer, en *Hom. W. von Soden*, 279ss). Su consorte era Pabilsag; su templo de Ur recibía el nombre de Etilmuna, mientras que el de Isin era llamado Egalmah. Ya en el período babilónico antiguo fue equiparada a la conocida diosa Gula (cf. F. R. Kraus, JCS 3, 64s), con la que también se identificaría más tarde Baba.

i) Para concluir, unas breves observaciones acerca de Dumuzi (cf. D. O. Edzard, WM 1/1, 51ss), llamado Tammuz en el Antiguo Testamento, que, según el mito del descenso de Inanna al mundo inferior, fue entregado por ésta como rescate a los demonios Galla que la acompañaban en su regreso del mundo inferior. Otro mito sumerio (cf. A. Falkenstein, BirOr 22, 282; 282[22]) nos ha revelado nuevas noticias sobre su muerte causada por los demonios Galla. Según un importante descubrimiento debido a A. Falkenstein, este mito relata cómo su fiel hermana Geštinanna se sacrificó por él, de forma que podían alternarse para pasar cada uno medio año en la tierra y el otro medio en el mundo inferior (cf. A. Falkenstein, *ibid.*, 281). Sin embargo, como observa J. van Dijk en IR 423, nada más sabemos acerca del retorno de Dumuzi a la tierra, lo cierto es que dos constelaciones celestes representan la apoteosis de Dumuzi y Geštinanna (cf. A. Falkenstein, *Hom. W. Caskel*, 108).

Aparte de estos mitos, hay otros textos sumerios referentes a Inanna y Dumuzi recientemente dados a conocer en publicación provisional por S. N. Kramer (PAPS 107, 485ss) y también un buen número de letanías con lamentaciones por la desaparición de Dumuzi y la subsiguiente interrupción de la vida en la naturaleza (cf., por ejemplo, SAHG sum. 34; 35). Cf. también Th. Jacobsen y S. N. Kramer, JNES 12, 160ss.

Un antiguo predecesor de Dumuzi era llamado Ama'ušumgal(anna). Diversos reyes de la dinastía III de Ur y de Isin fueron identificados con Dumuzi, al parecer en relación con el ἱερὸς γάμος. A. Falkenstein opina que Dumuzi no era originalmente un dios, sino un ser humano. Parece que ciertos autores tienden a exagerar la importancia de las creencias relativas a Dumuzi en Sumer (cf. J. van Dijk, BiOr 16, 142s). La relación entre los diferentes Dumuzi que conocemos (incluyendo la de Dumuzi-abzu?) con los reyes del mismo nombre mencionados en las listas babilónicas de reyes, nos plantean difíciles problemas (cf., a propósito de esto, las observaciones recientes de J. van Dijk, IR 423ss; cf. además A. Falkenstein, CRRA 3, 41ss; A. Moortgat,

ibid., 18ss; *Tammuz* [Berlín 1949]; F. R. Kraus, CRRA 3,69ss; O. R. Gurney, JSS 7, 147ss; E. M. Yamauchi, JSS 11, 10ss).

9. *Espíritus tutelares y demonios* (cf. D. O. Edzard, WM 1/1, 46ss).

Los babilonios creían que todo el cosmos estaba lleno de dioses y espíritus, unos buenos y otros malignos. Toda persona tenía su espíritu tutelar, y era, a decir de los mismos babilonios, «hijo de su dios». Su personal dios tutelar acudía en su ayuda (cf. sec. I, *supra)*, se llenaba de ira cuando el individuo pecaba, pero también intercedía por él, como lo indican las numerosas escenas de presentación que nos ofrece la glíptica de Mesopotamia (cf., por ejemplo, A. Moortgat, VR 22s).

Pero también existían los espíritus malignos. Toda enfermedad se atribuía a la intervención de estos demonios. En el arte de la medicina se daban un componente mágico y otro científico. Había que expulsar a los demonios de la enfermedad utilizando ciertos elementos materiales, ritos y exorcismos, incluso recurriendo al engaño si era preciso, de forma que se vieran impulsados a abandonar el cuerpo del enfermo. Los más temidos eran los «siete malignos» (Sebettu; cf. D. O. Edzard, WM 1/1, 124s; E. F. Weidner, AfO 18, 458), que bullían por todas partes como hijos y mensajeros de Anu, amenazando a los dioses celestes, sobre todo al dios luna. Las mujeres en trance de dar a luz temían especialmente a Lamaštu (en sumerio, Dimme), el demonio femenino. Se han conservado exorcismos contra ella procedentes del período babilónico antiguo y de épocas posteriores, e incluso un antiguo exorcismo asirio procedente de Kültepe (Asia Menor; cf. sec. IV, 1. f., *infra)*. El demonio Pazuzu, por el contrario, parece haber sido considerado como enemigo de los espíritus malignos (cf. P. R. S. Moorey, *Iraq* 27, 35[20]; E. Klengel-Brandt, Or 37, 81ss). Estos demonios jugaban un papel desmesurado en la vida diaria; lo mismo puede decirse del número de los textos mágicos destinados a combatirlos.

IV. RELIGIOSIDAD

1. *El culto*

a) Lugares sagrados.

El lugar del culto era el templo, donde los dioses recibían la veneración que les era debida. Hemos de distinguir entre «templos altos» y «templos bajos». En los santuarios más antiguos, los primeros eran levantados a modo de una terraza artificialmente elevada, sobre la que se erigía un pequeño templo (templos de Eridu). Más tarde, cuando estas construcciones evolucionaron hasta adquirir aspecto de torres, recibieron el nombre de *ziqqurratum*. Los primeros en construir estos conocidos santuarios en forma de torres escalonadas, que tan características son de Babilonia y Siria—cf. también la torre-templo de Tchomgha-Sambil, Irán (cf. W. Hinz, *Das Reich Elam* [Stuttgart 1964]

138ss)—, fueron los reyes de la tercera dinastía de Ur, Urnammu y Sulgi, así como sus sucesores. Se llegaba a su cima mediante escalinatas y rampas, de forma que durante las procesiones podían hacerse llegar carros hasta lo más alto. Según Th. A. Busink, es a partir de esta época cuando las terrazas y el templo superior del zigurrat empiezan gradualmente a constituir una unidad arquitectónica. Anteriormente no había sido así, aunque los zigurrats de Uruk y 'Uqer tenían cierto número de terrazas incluso en épocas más remotas. Más de una vez se ha supuesto que durante las Fiestas de Año Nuevo se celebraba en la cima del templo el ἱερὸς γάμος (cf. Th. A. Busink, *De Babylonische tempeltoren*, 83ss), que también parece haber sido considerada como una especie de puerta *(sahurum)* que conducía quizá al cielo. La terraza, junto con el «templo alto» recibía el nombre de *gi-gun4-na* en sumerio, y el de *gegunnum* en acádico, y asimismo, más tarde, la torre escalonada o zigurrat (menos frecuentemente, el sumerio (é)u6-nir; cf. AHw 284; A. Falkenstein, AnOr 30/1, 134s). Es probable que, secundariamente, estos santuarios fueran interpretados como montañas, y que más tarde se utilizaran para practicar observaciones astronómicas. El templo de la cima, habitualmente consagrado al dios de la ciudad, se edificaba tan alto quizá con la intención de preservarlo frente a la continua amenaza de robo y profanación por parte de los enemigos; también es posible que se deseara expresar mediante un emplazamiento tan elevado el poderío del dios principal (Th. A. Busink, *op. cit.*, 85). Las medidas exactas de la enorme torre-santuario del dios Marduk en Babilonia fueron consignadas por los textos después de que Nabucodonosor II hizo reparar la construcción hacia 600 a.C. Nos informan de que el ancho y el largo de la terraza inferior y la altura total del edificio eran iguales, no menos de 91,50 metros.

En torno al basamento de estas torres se agrupaban, en edificios exentos, los templos propiamente dichos. Las excavaciones han permitido reconstruir las plantas de cierto número de templos de distintos períodos arquitectónicos, rehaciendo así los diversos tipos fundamentales y su evolución. Parece haber tenido gran importancia la orientación del eje mayor. Se notan ciertas diferencias características entre las estructuras de los templos sumerios, babilónicos y asirios. Según H. Lenzen, ZA 51,35, el templo sumerio se desarrolló a partir del santuario formado por una sola estancia, propio del sur.

El rasgo distintivo del templo sumerio es la cella en ángulo, de forma que al penetrar en ella no se podía ver la imagen de culto hasta haber dado un giro (cf. Th. A. Busink, *Sumerische en babylonische tempelbouw*, 20ss; H. Lenzen, ZA 51, 11). En el norte se evolucionó a partir del santuario de una sola estancia, hasta lograr el templo del Tigris oriental que transformó al templo sumerio en la región de Diyala. Cuando desapareció el patio del templo sumerio, se hizo necesario habilitar otro patio a su costado, normalmente adjunto al lado mayor. Este patio se vio cercado muy pronto por cámaras en sus dis-

tintos lados, convirtiéndose en prototipo del patio del templo babilónico. Durante el período acádico, este esquema se reformó en el sentido de una mayor austeridad, como puede verse sobre todo en el período de Ur III. Todavía no se ha podido determinar si el templo babilónico de «cámara ancha», que aparece por primera vez en el Egipar de Ningal en Ur, fue creación de este período o si ya existía en el período acádico, cuando la cámara destinada al culto se dividió en una antecella y una cella principal. Este tipo de templo sustituye al sumerio en la Babilonia meridional.

El modelo babilónico de templo con patio se popularizó luego en Asiria, a costa del templo como núcleo de un edificio (es decir, el templo que contenía una cella con eje quebrado), ya a partir del segundo milenio a.C. La diferencia entre estos templos y el santuario babilónico de «cámara ancha» consiste en que, si bien la antecella se convirtió en una «cámara ancha», la cella principal conservó su configuración rectangular. A partir de esta época, la estatua de culto ya resultó visible desde el patio, como en los templos de Babilonia meridional (a propósito de todo ello, cf. H. Lenzen, ZA 51, 35s).

En una descripción de la ciudad de Babilonia, consignada en varias tablillas de barro (cf. E. Unger, *Babylon die heilige Stadt*, 229ss; W. W. Hallo, JNES 18, 56; F. M. Th. de Liagre Böhl, *Op. min.*, 430ss), se afirma que la ciudad poseía no menos de 53 templos distintos durante el reinado de Nabucodonosor II, aparte de 1.300 capillas y lugares de sacrificio menores. El templo principal del dios supremo Marduk, el Esagila (cf. E. Unger, *op. cit.*, 165ss), «la casa que alza (su) cabeza», situado en las inmediaciones del zigurrat Etemenanki (cf. Th. A. Busink, JEOL 10, 526ss), se componía de dos complejos adyacentes, de los cuales sólo el occidental, con sus santuarios de Marduk, de su padre Ea y de su hijo Nabû, abarcaba una extensión que medía 80 por 86 metros. Este complejo incluía una plaza central cuadrada que medía 31 por 38 metros.

Los grandes templos estaban destinados no sólo al culto de los dioses, sino para que sirvieran de centros de la vida pública. Un gran número de noticias entre las que han llegado hasta nosotros, especialmente las de tiempos de Ur III, consisten en listas y recibos de la administración de los templos (cf., por ejemplo, A. L. Oppenheim, *Wilb)*.

Para concluir, hemos de notar que los nombres sumerios de los templos y de algunos de sus elementos se remontan a tiempos prehistóricos, que determinaron toda la actitud ante la vida y la subsiguiente evolución de los sumerios (cf. J. van Dijk, IR 401ss). J. van Dijk conjetura que las altas terrazas de tierra de los antiguos «templos altos», que a veces eran de planta oval, así como los zigurrats, podrían haber sido una reproducción de la isla primordial (en sumerio, ki-sar), que formaba parte de las concepciones cosmogónicas sumerias.

b) Tiempos sagrados.

Entre los santuarios y las fiestas se daba una estrecha relación. Cuando la reflexión teológica dio por resultado una mayor sistematización de los dioses y de sus santuarios, las cuestiones relativas a los días que estaban consagrados a cada dios, que por esta misma razón o por cualquier otra eran favorables o no para emprender determinadas empresas, así como lo que se podía o no hacer en determinados días, dieron origen a una verdadera ciencia. De un amplio grupo de textos conocidos como menologios, hemerologios (cf. R. Labat, HMA; MIO 5, 299ss; *Iraq* 23, 88ss; RA 56, 1ss) y calendarios (cf. R. Labat, CBSM; *Sumer* 8, 17ss) puede deducirse hasta qué punto la vida diaria en Mesopotamia estaba estrictamente regulada por unas prescripciones y prohibiciones rituales sofocantes. Estas regulaciones resultaban especialmente numerosas y severas durante los días de las grandes festividades (cf. B. Landsberger, LSS 6/1-2; É. Dhorme, *Religions*, 234ss; 254) del año; en tales momentos, al parecer, los demonios jugaban un papel especialente activo; mandamientos y prohibiciones eran frecuentemente de carácter mágico. Por lo demás, resulta dificilísimo determinar quiénes estaban sujetos a tales regulaciones; es posible que algunas de ellas se refiriesen únicamente al rey.

La celebración más importante en honor de los grandes dioses eran las Fiestas de Año Nuevo, que duraban doce días y tenían lugar en el mes de Nisán (en primavera) en Babilonia. Con esta ocasión, las imágenes divinas de otros santuarios eran llevadas en una festiva procesión a Babilonia. Conocemos el ritual que se observaba desde el segundo al quinto día de las Fiestas de Año Nuevo en Babilonia. El resto se puede deducir del ritual de Uruk, donde estas festividades estaban relacionadas, en la época helenística, con los dioses celestes Anu y Antum *(Racc* 86ss). El carnero, cuya cabeza era llevada al desierto, mientras que el cuerpo se arrojaba al río en la mañana del quinto día, recuerda en cierto sentido al chivo emisario del Día de la Expiación entre los hebreos. Seguía luego la humillación del rey como representante del pueblo pecador. El sacerdote le quitaba todos los símbolos de su dignidad, le golpeaba en el rostro, le tiraba de las orejas y le obligaba a arrodillarse y pronunciar una plegaria penitencial. El rey proclamaba después su inocencia y recibía la absolución. Una vez que todas las imágenes divinas de los santuarios situados en la comarca cercana se habían congregado en el templo de Marduk, el rey asía las manos de la estatua de Marduk durante las celebraciones del octavo día y la llevaba solemnemente por la vía procesional hasta un santuario situado extramuros, llamado el *bīt akītu*. Lo que en éste tuviera lugar a continuación no ha podido determinarse del todo; Marduk era emplazado allí; el rey hacía diversas ofrendas a Marduk, Nabû y Nergal. Merece especial atención un estudio de A. Falkenstein, en *Hom. J. Friedrich*, 147ss, en que demuestra que sólo en el primer milenio se estableció

una relación estrecha entre las Fiestas *akītu* y las de Año Nuevo en Babilonia. Durante el período de Ur III se celebraban anualmente en Ur y Nubru dos fiestas *akītu*. Parte de la procesión hasta la casa de las Fiestas *akītu* se realizaba en barca.

En la mañana del día duodécimo se celebraba un banquete de los dioses al que eran invitadas todas las potestades celestes y terrenas, representadas por las imágenes de los dioses y los sacerdotes. Para concluir, las estatuas de Marduk y su consorte Sarpanitum eran llevadas al santuario que coronaba el zigurrat, donde, al parecer, tenían lugar el ἱερὸς γάμος y la determinación del destino para el año siguiente (cf. a., *supra)*. También tenemos noticias de una celebración de las Fiestas de Año Nuevo en Asur (cf. R. Frankena, *Tākultu*, 67ss; F. Köcher, ZA 50, 192ss). Cf. también un artículo de W. G. Lambert de próxima aparición.

c) Personas sagradas.

La deificación del rey (cf. W. H. Ph. Römer, SKIZ 55ss; A. Sjöberg, Or 35, 287ss; J. van Dijk, IR 426s; W. von Soden, RGG^3 3, 1712ss), en el sentido de una veneración divina del soberano reinante y de sus antepasados, sólo tuvo lugar realmente durante el período, relativamente corto, del «renacimiento» sumerio bajo la tercera dinastía de Ur. Este culto parece haberse celebrado casi exclusivamente fuera de la misma capital Ur; dentro de la ciudad, el rey era considerado generalmente como el servidor del dios local Nanna (cf. H. Frankfort, *Kingship and the Gods*, 302, pero también G. Pettinato, ZA 60). Antes de esta época, también los poderosos monarcas de la dinastía acádica habían sido considerados divinos por sus súbditos. Este es probablemente el origen del epíteto posterior de «dios de la ciudad/país (de Sumer)» aplicado a reyes y gobernantes, que aparece en los himnos reales y en otros textos (cf. A. Falkenstein, SAHG 35; ZA 50, 73; J. van Dijk, MIO 12, 61[9]). En Asiria no hubo nada parecido a una deificación del rey.

El investigador danés-americano Th. Jacobsen (JNES 2, 159ss; ZA 52, 99/[10]) ha hecho la conjetura de que el régimen urbano sumerio y la concepción del mundo durante el período dinástico primitivo se apoyaban originalmente en una democracia primitiva. Se ha establecido que en aquellos primitivos tiempos, el gobernante de la ciudad administraba las propiedades comunitarias como representante de los dioses. Este sistema ha sido descrito como una especie de socialismo estatal teocrático. Pero, si tenemos en cuenta el texto de la composición de Bilgameš y Agga, hemos de sacar la conclusión de que en aquellos remotos días el gobernante era con toda seguridad un autócrata, aunque estuviera asesorado por asambleas de sabios, de guerreros jóvenes y ancianos, al menos en Uruk (cf. A. Falkenstein, Afo 21,47).

Al principio parece que las funciones seculares y espirituales no estaban diferenciadas con tanta lógica como más tarde en el caso de

Babilonia, específicamente como a partir del reinado de Hammurabi. Se conocen los títulos (cf. W. W. Hallo, AOS 43) del *lugal*, «rey», sumerio, el más antiguo de *en*, «señor (sacerdote)» (cf. J. Renger, ZA 58, 114ss), que estaba prácticamente limitado a Uruk como título regio y que en Ur pasó a ser título sacerdotal a partir del período acádico, y, finalmente, el título inferior de *ensí*, «monarca de la ciudad», que significaba algo así como «gobernador» en la administración centralizada del reino de Ur III (cf. D. O. Edzard, FW 2, 73ss; A. Falkenstein, RlA 3, 358). En Asiria, el rey llevaba también el título de «gobernador de Enlil» y el de «*sangu* (sacerdote) de(l dios) Asur» (cf. K. Tallqvist, StOr 4/3, 11s[4]).

Del período fechado poco después de 2000 a.C. tenemos el primer testimonio de un uso que más tarde se menciona repetidas veces en los textos, es decir, el nombramiento temporal de un «rey sustitutivo» en momentos en que el rey en persona estaba expuesto a especiales riesgos. Este sustituto tenía la misión de cargar con el riesgo temido, por ejemplo, el que suponía un eclipse de luna, y luego se le daba muerte (cf. W. von Soden, *Hom. V. Christian*, 100ss; W. G. Lambert, AfO 18, 109ss; 109[1]; B. Landsberger, BBEA 45[71]; H M. Kümmel, StBKoT 3, 169ss).

Las corporaciones sacerdotales que prestaban sus servicios en los templos formaban un orden sagrado, separado de los laicos. No es este el momento de explicar los numerosos tipos diferentes de sacerdotes y sacerdotisas, ni tan siquiera de enumerarlos. Desarrollaban determinadas funciones en los templos durante el culto (ofrendas, abluciones, unciones), las liturgias y en calidad de exorcistas y videntes. A veces tenían una considerable influencia, como en el caso, por ejemplo, de los sacerdotes de Enlil en Nibru (Nippur) (cf. J. van Dijk, IR 405ss) y en el del sumo sacerdote del templo de Marduk en Babilonia, que poseía un gran poder político. Baste remitir a los manuales y a J. Renger, ZA 58, 110ss; 59, 104ss, donde se hallarán más pormenores acerca de este asunto (cf. también J. van Dijk, IR 430s).

Según la concepción babilónica que nos es conocida por diversos textos, las personas habían sido creadas para aliviar a los dioses de las diversas tareas que les habían sido asignadas, y a ello estaban especialmente llamados los sacerdotes. Parece ser que el oficio sacerdotal era hereditario, dentro de determinadas familias. Para ejercerlo se exigía un buen conocimiento de la literatura sumero-acádica, especialmente de la referente al culto, la capacidad para escribir y comprender el lenguaje sagrado, ser físicamente sano y, finalmente, recibir la solemne consagración sacerdotal (cf. B. Meissner, BuA 2, 52ss).

Muy notables son las grandes divergencias entre los distintos cultos por lo que se refiere a las sacerdotisas y las mujeres del templo. Conocemos el nombre de muchas princesas del período sumerio y de época posterior que ocuparon la alta dignidad de sacerdotisas *en (entum)*, por ejemplo, en el templo de la Luna de Ur (cf. J. Renger, ZA 58, 114ss).

Algunas de las sacerdotisas *naditum* (cf. muy recientemente J. Renger, ZA 58, 149ss; CT 47), que habían consagrado su vida al servicio de Šamaš, vivían parcialmente en una especie de convento *(gagum)* perteneciente al templo de Sippar (cf. J. Renger, ZA 58, 156ss); otras, sin embargo, se casaban, pero quedaban obligadas a no tener hijos. En otro aspecto, el servicio de las distintas sacerdotisas del templo de Inanna/Ištar en Uruk, que se entregaban a la prostitución sagrada, era de carácter muy licencioso (cf. también *Guilg.*, versión de Nínive 1; 2).

d) Plegarias.

No poseemos una información muy detallada acerca de las plegarias de los babilonios y asirios. Sabemos algo más en relación con las plegarias pronunciadas durante el culto celebrado en los templos, los ritos mágicos y la observación del comportamiento y las entrañas de los animales sacrificados (carneros). Puede afirmarse, en general, que las plegarias se pronunciaban de pie, de rodillas o en *proskynesis*. Las manos se alzaban en diversas posiciones, como sabemos en parte por los hallazgos arqueológicos, pero no conocemos qué actitudes correspondían exactamente a las distintas clases de plegarias.

Las plegarias acádicas tenían por objeto principal, al parecer, la alabanza de la divinidad mediante himnos, la lamentación y la formulación de súplicas y la promesa de gratitud. Deber del hombre era rezar, y el no cumplirlo se consideraba un pecado. Rezar con fuerza y mostrando alegría se consideraba meritorio.

Del período babilónico antiguo sólo nos son conocidas unas pocas plegarias relacionadas con la adivinación. En la época casita se desarrollaron tipos de oración completamente nuevos. Es notable el hecho de que se hayan conservado para la posteridad tan escaso número de plegarias sacrificiales, teniendo en cuenta que la interpretación de los sacrificios era el medio a que habitualmente recurrían los gobernantes de la antigua Mesopotamia para conocer la voluntad de los dioses. Es posible que se pronunciaran plegarias sin texto fijo cuando se hacían los sacrificios, especialmente cuando iban dirigidas a los dioses relacionados con la adivinación, Šamaš y Adad, o a los dioses de la noche. Se nos ha conservado una «plegaria nocturna», un poema lírico sobre el silencio de la noche (SAHG acád. 20); de época posterior sólo conocemos una plegaria adivinatoria larga dirigida a Ninurta como estrella Ario (cf. SAHG acád. 22); la mayoría de las correspondientes a esta época está integrada por plegarias breves. Las frases de invocación y conclusión suelen ser siempre las mismas, pero el resto de la plegaria varía de acuerdo con la intención y las circunstancias.

Hasta ahora, desgraciadamente, nada sabemos acerca de la estructura de las plegarias que el sacerdote cantor *(zammeru;* cf. CAD Z 40) entonaba durante la celebración de los ritos asirios. Los sacerdotes *kalû* siguieron utilizando generalmente las plegarias sumerias hasta una época más tardía (cf. AHw 427s; J. Krecher, SKLy 35s; Racc 1ss).

Conocemos además otro tipo de plegaria llamada *naqbītu* (cf. AHw 743s) perteneciente a los ritos babilónicos tardíos y al ritual del Año Nuevo, que podía ser pronunciada por los laicos. Los tres *naqbītus* que aparecen en el antedicho ritual de Año Nuevo comienzan en sumerio tardío y consisten primariamente en otras tantas proclamaciones de la alabanza en honor de los dioses. Concluían con una breve súplica pidiendo la concesión de ciertos favores.

También aparecen algunas plegarias formando parte de las dedicatorias e inscripciones relacionadas con la erección de edificios de ciertos reyes sargónidas neoasirios, así como en las dedicatorias de edificios de los reyes caldeos babilónicos (cf. SAHG acád. 24ss). Se trata de oraciones pidiendo ayuda para luchar contra los enemigos, así como larga vida y numerosa descendencia. Encontramos además oraciones pidiendo poder, un reinado justo, auspicios favorables y la buena conservación de los mismos edificios; también, a veces, suplican la intercesión ante una divinidad superior. Los mismos edificios o sus distintas partes eran estimados como posibles intercesores. Más adelante volveremos a hablar de las plegarias personales, incluyendo las de los reyes, los salmos elegiacos y penitenciales y las plegarias de exorcismo (para más detalles sobre estos tipos de plegarias, cf. A. Falkenstein, RlA 3, 156ss para los materiales sumerios; para los acádicos, W. von Soden, *ibid.*, 160ss; cf. también W. G. Lambert, AfO 19, 47ss).

e) Culto sacrificial (cf. É. Dhorme, *Religions*, 223ss; 253ss).

Lo que el rito es al exorcismo y a la curación, es la ofrenda a la plegaria y al himno. Las plegarias del individuo privado sólo adquirían fuerza suficiente cuando iban acompañadas de una ofrenda. Originalmente, las ofrendas se concebían, cosa que a nosotros nos resulta demasiado ingenua, como un aporte de alimentos para los dioses o el pago de un tributo que les era debido. En cuanto a los ritos de exorcismo y expiación, se hace más evidente el carácter propiciatorio y sustitutivo de ciertas ofrendas. En un texto bilingüe de la biblioteca de Asurbanipal (CT 17, 37b, 14ss) se dice que el cordero sustituye al hombre que lo ofrece (a la divinidad) en vez de su propia vida; el cuello del cordero por su propio cuello, el aliento del cordero por su propio aliento. Lo mismo que en Israel, se sacrificaban los animales escogidos del rebaño (cf. SAHG acád. 21). Se sabe que también se ofrecían sacrificios a los espíritus de los difuntos (cf. AHw 487 *kispu(m)*; 483 *kipsu* 1). Parece ser que prácticamente no se hacían sacrificios humanos en el verdadero sentido de la palabra (cf. F. M. Th. de Liagre Bohl, *Op. min.*, 163ss; A. Moortgat, *Tammuz*, 53ss; sec. V, 3. c., *infra*).

Además del sacrificio de animales, también constituían un tipo importante de ofrendas las libaciones de vino, cerveza y aceite (cf. J. Danmanville, RA 49, 57ss).

La intención original de las ofrendas de incienso quizá fuera la de envolver al ser sagrado en humo, de forma que la ofrenda no entrara

en contacto directo con él. También eran habituales las ofrendas de alimentos, por ejemplo, dátiles, higos, leche, zumos y especialmente panes, que, como es de suponer, serían consumidos por los sacerdotes después de haber sido ofrecidos a la divinidad.

Los dioses necesitaban ofrendas. Una descripción humorística contenida en el relato del diluvio dice que bullían como moscas en torno al sacrificio ofrecido por Utnapištim *(Guilg.*, XI 161). Según otro poema, el diálogo entre el amo y su esclavo (BWL 148, 60), un oferente es capaz de enseñar a un dios a seguirle como un perro. Pero hemos de referirnos también explícitamente a una conocida colección de sabios consejos (BWL 104, 135ss): «Adora a tu dios diariamente; el sacrificio y la oración van bien con el incienso. Mantén la inclinación de tu corazón de conformidad con tu dios, pues esto es lo que se debe hacer con respecto a la divinidad... Atiende a las tablillas para tu educación; la piedad engendra felicidad, el sacrificio aumenta el valor de la vida y la plegaria perdona el pecado». No basta ofrecer sacrificios; el hombre tiene que actuar además de acuerdo con las prescripciones de los dioses. Ha de humillarse ante ellos incluso si no tiene conciencia de sus propios crímenes; las súplicas y los salmos penitenciales son tan necesarios como el sacrificio. Así, por ejemplo, hallamos la siguiente afirmación en medio de un texto *namburbû* (cf. *infra)* perteneciente a determinados días festivos: «(Todo) mal y las prácticas maliciosas no pueden acercarse al santuario; el que lleva su ofrenda ha de brillar como la luz del día; las negligencias y la rebeldía no pueden existir en esta casa de dios» (RA 48, 134, 1518; cf. también sec. IV, 2., *infra).*

f) Elementos mágicos (ritos y encantamientos).

Ya nos hemos referido antes a las distintas clases de demonios que amenazaban la vida del hombre en Mesopotamia. Resumiremos ahora brevemente los medios mágicos de que se servían aquellas gentes en sus esfuerzos por alejar los peligros que amenazaban la existencia en sus distintos aspectos. Estos medios se veían reforzados hasta cierto punto por la ayuda de los demonios buenos a que ya nos hemos referido, o de cierto número de grandes dioses, como aparece en los encantamientos de la colección Šurpu. Este resumen se basa en el de B. Meissner (BuA 2, 198ss), que puede completarse con materiales publicados más recientemente y que se refieren sobre todo al período más antiguo.

En los encantamientos sumerios jugaban un papel importante los dioses Enki y Asariluhi (cf. A. Falkenstein, LSSNF 1; ZA 56, 113ss; J. van Dijk, IR 412s; OLZ 1967, 236[1]; J. Nougayrol, ArOr 17/3-4, 213ss). En uno de los tipos (tipo Marduk-Ea), Asariluhi pide consejo a su padre Enki acerca del proceso del exorcismo; Enki se lo comunica, no sin antes haber hecho a su hijo la pregunta retórica de qué es lo que ignora, para que Enki pueda añadirlo a su conocimiento (cf. también sec. III, 3., *supra).* Los restantes tipos de encantamientos sumerios, igualmente descubiertos por A. Falkenstein, el tipo de legitimación, en

que el sacerdote exorcista acude a los dioses de la «magia blanca» en demanda de legitimación, y a cuyas órdenes se dispone a realizar las acciones exorcizadoras; el tipo «profiláctico», cuyo tema principal es una súplica a los demonios y otros seres maléficos para que se alejen de la persona, y el tipo de «consagración» utilizado para santificar los objetos que han de emplearse en el rito de exorcismo antes de proceder a utilizarlos. En la colección Maqlû de encantamientos juega un papel importante el dios del fuego en la quema de las efigies de los hechiceros y las brujas. Además, Nininsina y Gula, diosas de la salud, combaten la enfermedad sirviéndose del poder del exorcismo (cf. sec. III, 8. h., *supra;* VS 17, para encantamientos sumerios no canónicos).

Un encantamiento puede contener una introducción histórico-mitológica referente a la intervención salvífica de un dios en el tiempo primordial (cf. también J. van Dijk, IR 412s; W. G. Lambert, JSS 13, 108; 112), a continuación de la cual seguía la manifestación de un deseo, en este caso que el dios realizara otra intervención semejante conducente a la curación del enfermo (cf. B. Meissner, BuA 2, 208). Seguían luego, para concluir, algunas instrucciones, normalmente de carácter medicinal o mágico, prescribiendo las acciones que habían de ejecutarse a continuación del encantamiento. En cuanto a los amuletos, cf. B. L. Goff, *Symbols of prehistoric Mesopotamia* (New Haven-Londres 1963) 162ss; E. Reiner, JNES 19, 148ss.

Se conocían muchos tipos de elementos para conjurar el mal, con carácter medicinal o de exorcismo; se mencionan, por ejemplo, el agua, diversas medicinas y ungüentos, el yeso y el betún, la harina disuelta en agua, un círculo de harina en torno al lecho del enfermo (cf. G. Meier, AfO 11, 365ss), las ramas de tamarisco, el cordero ofrecido como sacrificio expiatorio, diversos amuletos (cf. también R. Labat, RA 54, 169ss). Estos elementos podrían identificarse con ciertas divinidades. A veces se colocaban imágenes profilácticas y propiciatorias en torno a la casa del enfermo para alejar de ella a los demonios. De esta costumbre se deriva el nombre de la colección *bīt mēseri* de encantamientos (cf. G. Meier, AfO 14, 139ss; AHw 134). Estos recursos se utilizaban habitualmente en conjunción con los exorcismos.

Era frecuente recurrir al sistema de sustitución, ofreciendo un chivo a un demonio como ofrenda sustitutiva de la persona. *Mutatis mutandis*, es posible que esta misma idea se esconda tras la confección de imágenes de las personas, por ejemplo, en barro, la quema de efigies de hechiceros y brujas a que ya nos hemos referido y, posiblemente, también la práctica de quitar de una casa recién construida el dios-ladrillo, dejándolo navegar a la deriva, quizá en forma de una terracota, en una barquita llena de vituallas (cf. BuA 2, 235s).

Las ceremonias mágicas, cuyas representaciones llegadas hasta nosotros derivan principalmente de los rituales Lamaštu sobre la aplicación de los exorcismos curativos (cf. C. Frank, LSS 3/3; B. Meissner, MAOG 8/1-2), se realizaban habitualmente en la casa del paciente, en la habi-

tación del enfermo, sobre el techado, en una choza de cañas junto al río o en el desierto. Para que el exorcismo tuviera éxito era preciso observar exactamente los preceptos rituales. Se han conservado numerosos encantamientos, aparte de ciertos textos en que se contienen conjuros mágicos que hasta el momento resultan ininteligibles. En cuanto a los períodos más remotos, hemos de aludir a ciertos encantamientos dirigidos contra el demonio femenino Lamaštum, procedentes de la misma Babilonia (cf. W. von Soden, Or 23, 337ss; BiOr 18,71ss) y de la colonia comercial asiria de Kaniš (Kültepe) en Asia Menor (en asirio antiguo; cf. W. von Soden, Or 25, 141ss; sec. III, 9., *supra*). Como se desprende del extenso encantamiento contra Lamaštum, contenido en tres tablillas, de cuyo texto poseemos varias recensiones (cf. D. W. Myhrman, ZA 16, 141ss; A. Falkenstein, LKU 8ss; cf. también F. Thureau-Dangin, RA 18, 161ss), seguía siendo una figura temida incluso en tiempos posteriores, evidentemente porque significaba un peligro para los recién nacidos. Hemos de referirnos también a un encantamiento contra el cornezuelo en el ojo (cf. B. Landsberger y Th. Jacobsen, JNES 14, 14ss; cf. 17, 56ss), el aire en el cuerpo (cf. Th. Fish, *Iraq* 6, 184), la ictericia (cf. JNES 14, 14; 14[7]) y contra una mezcolanza de diversas enfermedades (cf. A. Goetze, JCS 9, 8ss), procedentes todos del período babilónico antiguo.

Para épocas posteriores, tenemos un gran número de títulos y finalidades mencionados en una guía para ejercer el arte del exorcismo que fue confeccionada con destino al templo Esagila de Babilonia, y en fragmentos de un catálogo procedente de la biblioteca de Asurbanipal. Según una carta, este monarca estaba muy interesado en recoger escritos mágicos (cf. B. Meissner, BuA 2, 212ss).

Hasta nosotros han llegado algunos ejemplos unilinguales sumerios y bilingües babilónicos (sumero-acádicos) de textos pertenecientes a una colección de encantamientos titulada *Udughulameš*, «malos Utukus»; cf. también *Saggiggameš*, «demonios del dolor de cabeza» y *Azaggigameš*, «demonios Asaku amargos» (cf. B. Meissner, BuA 2, 216ss; 232s; 221s).

La colección Maqlû, conservada en nueve tablillas y así llamada por la quema de las efigies de los seres malignos contra los que va dirigida, está casi enteramente dedicada a luchar contra los hechiceros y las brujas humanas. La colección Šurpu, en nueve tablillas, bilingüe en parte y que recibe su nombre de las ceremonias de cremación que la acompañan, también está dedicada a la curación de los enfermos. Otra serie relacionada con las anteriores colecciones es la de las letanías Lipšur (cf. E. Reiner, JNES 15, 129ss).

Además de todos los anteriores textos, también se nos han conservado otros encantamientos contra las enfermedades del corazón y de los ojos (estas últimas se combaten a la vez mediante recursos medicinales y mágicos; cf. B. Meissner, BuA 2, 234), contra los dolores de muelas (cf. F. Thureau-Dangin, RA 36, 3s), la picadura del escorpión y la calumnia (cf. O. R. Gurney, *Iraq* 22, 221ss). Había otros muchos conjuros que se suponían eficaces para expulsar la enfermedad y otras cosas temi-

bles simultáneamente. También se recitaban ciertos encantamientos en los ritos contra los espíritus de los muertos (cf. W. von Soden, ZA 43, 257ss; G. Castellino, Or 24, 240ss). Lugar especial ocupan los numerosos encantamientos en forma de plegarias diridigas a los distintos dioses, por ejemplo, a Ištar (cf. W. G. Kunstmann, LSSNF 2; E. Ebeling, AGH).

También se aplicaban los recursos mágicos para lograr determinados fines, por ejemplo, para conquistar el amor de una mujer (cf. A. Falkenstein, ZA 56, 113ss; H. Zimmern, ZA 32, 164ss; E. Ebeling, MAOG 1/1), para recuperar la potencia perdida (cf. R. D. Biggs, TCS 2), para tener sueños favorables, para asegurarse el éxito en las transacciones comerciales, para obtener una buena cosecha o para recuperar un esclavo fugitivo (cf. E. Ebeling, Or 23, 52ss; cf. también sec. V, 3. b., *infra)*.

Además de los textos en que se combinan los encantamientos y las acciones rituales, hay otros en que se recogen únicamente las prescripciones rituales. Había ritos cultuales para las personas y para las imágenes divinas, así como las series de la «apertura de la boca» y del «lavatorio de la boca» (cf. E. Ebeling, TuL 100ss; G. Meier, AfO 12, 40ss; AHw 659) utilizadas con este mismo fin. A veces, también las armas eran sometidas a una limpieza ritual después de haber sido utilizadas (cf. AfO 20, 40, 30ss; 42, 36ss; B. Meissner, BuA 2, 238).

A un tipo especial pertenecía el «ritual expiatorio», que se ejecutaba en relación con personas y ciertos asuntos. Estos rituales nos muestran lo que el individuo debía hacer con vistas a la expiación. La más importante colección de este tipo de rituales era la serie del «lavadero» (cf. B. Meissner, BuA 2, 238ss), dedicada a los complicados ritos purificatorios relativos al rey. También estaba obligado el rey a confesar sus pecados y a ejecutar ciertos ritos para prevenirse de la influencia maligna que podrían ejercer los eclipses lunares. Hay algunos rituales relativos al rey, que entre otras cosas tienen que ver con la coronación, correspondientes a la época asiria (cf. K. F. Müller, MVAeG 41/3) y a períodos anteriores (cf. J. van Dijk, HSAO 233ss), también intervenía el rey en el ritual asirio *tākultu* (cf. R. Frankena, *Tākultu)*. Las series *Bīt rimki* de rituales se ocupan del baño ritual del rey. Algunas cartas del período de los Sargónidas mencionan frecuentemente los ritos y su minuciosa ejecución.

2. *Etica*

a) Pecado y culpa.

Las obras religiosas fueron escritas por eruditos y sus discípulos en las escuelas (cf. A. Falkenstein, *Saec* 4/2, 125ss; WO 1, 172ss; C. J. Gadd, *Teachers and Students in the Oldest Schools* [Londres 1956]; J. van Dijk, SSA; E. I. Gordon, BiOr 17, 122ss). Las bibliotecas regias, reunidas por Teglatfalasar I en Asiria hacia 1100 a.C. (cf. E. F. Weidner, AfO 16, 197ss) y, en particular, por Asurbanipal en Nínive hacia 650

a.C., estaban compuestas principalmente por copias y extractos de aquellos escritos, reflejándose las concepciones de la teología sacerdotal en mitos, himnos y plegarias.

La impresión que nos producen todos esos materiales es que el culto y el rito ocupaban un lugar preeminente. La humanidad había sido creada para el servicio de los dioses. El hombre babilónico se presentaba ante sus dioses en el acto de culto, y de ahí que el pecado, especialmente cuando se había cometido indeliberadamente, sin intención, se estimara como una transgresión de orden cultual y ritual, más que ética o moral, aunque no es posible establecer una distinción clara. Los dioses tenían derecho a que se ejecutaran los ritos mandados, y las personas estaban obligadas a llevarlos a cabo. El enfermo, que consideraba su mal como un castigo, no sabía muchas veces a qué dios había ofendido involuntariamente al infringir cualquiera de las innumerables prescripciones. Expresaba así sus quejas: «Qué cosa abominable para mi dios he cometido yo involuntariamente... Oh dios conocido o desconocido, muchos son mis crímenes y grandes mis pecados... No sé qué crimen he cometido; el pecado en que he caído me es desconocido; no conozco qué abominación he cometido; me es desconocida la prohibición que he atropellado... Oh mi dios, perdóname mis pecados, aunque sean siete veces siete...» (OECT 6, 39ss).

La larga lista de pecados contenida en el llamado «espejo de la confesión» (Šurpu 2), cuyo nivel ético resulta elevado incluso desde nuestro punto de vista, nos demuestra que, aparte de aquellas transgresiones rituales, las puramente morales iban adquiriendo cada vez mayor importancia. Ejemplos de los numerosos pecados consignados allí son la opresión del débil, la negativa a liberar al preso, la conducta licenciosa para con la mujer del prójimo, la falta de respeto a los padres, la perpetración de acciones engañosas.

b) También eran muy elevados los niveles éticos que mantenían los adoradores del dios sol Šamaš. Los sabios proverbios de aquel círculo que han llegado hasta nosotros poseen un carácter moral elevado. Se cargaba el acento en el dominio de sí mismo y en la caridad para con los pobres y los necesitados, como puede verse en una conocida colección acádica de consejos sapienciales: «Debes dominar tu boca en el hablar; cautelosa tu conversación / ... da alimento para comer y vino para beber / da lo que se te pide, provee y honra / su dios se alegra por el que así obra / ello agrada a Šamaš, él recompensa con sus bendiciones» (BWL 100, 26; 102, 61-64). Aquí, igual que en el gran himno a Šamaš, escuchamos una y otra vez la advertencia de que el libertinaje, el orgullo y el engaño desagradan a Šamaš, que los castiga con el mal, mientras que el hombre piadoso, y en especial el juez que se pone del lado del débil, sin dejarse corromper, agrada a Šamaš y recibe como premio una vida larga. Ciertamente, la transgresión de la ley era considerada como un pecado contra Šamaš, el dios sol, defensor de la ley y la justicia, garantía de las leyes cívicas.

Ciertos templos eran centros de libertinaje sexual disfrazado de sacralidad, pero no dejan de consignarse algunas protestas contra esta situación. En el poema de Guilgameš aparece la diosa Ištar con sus sacerdotisas como la gran seductora, personificación de todo lo que significa frivolidad o apego a lo terreno, mientras que se ensalza la amistad entre los hombres, como se ejemplariza en las relaciones de los héroes Guilgameš y Enkidu. En los preceptos y advertencias a que antes nos referíamos se previene enfáticamente contra el trato y el matrimonio con las hieródulas y las muchachas del templo; resulta aquí llamativa la analogía con el libro bíblico de los *Proverbios*, caps. 6 y 7 (BWL 102, 66ss).

3. *Mitología* (cf. D. O. Edzard, WM 1/1)

a) El poema de Guilgameš (cf. A. Falkenstein, RlA 3, 357ss; Th. de Liagre Böhl, *ibid.*, 364ss; W. von Soden, ZA 53, 209ss; 58, 189ss; L. Matouš, ArOr 35, 16ss).

Con razón se ha dicho que este poema, con sus doce cantos, es el mayor y más hermoso que poseemos de época prehomérica, destacándose el hecho de que sus rasgos universales son capaces de conmovernos a pesar de la distancia que nos separa de él en el tiempo. Se trata justamente de un poema épico en que se cantan las aventuras de dos héroes míticos, la tragedia de la vida humana sobre la que pende la amenaza de la muerte que la acecha inevitablemente y a pesar de todos los esfuerzos por alejarla. Además es, entre los grandes poemas, el único cuyas distintas etapas de composición se pueden rastrear a lo largo de un período de casi quinientos años (cf. B. Landsberger, CathTD 1, 31ss).

El texto más antiguo, sobre el que se basa en parte la versión acádica, se halla aún en idioma sumerio. Consiste en un ciclo de cantos que se diferencian de las versiones acádicas más recientes por su contenido, parcialmente distinto, por su lenguaje, su forma más monótona y el matiz mitológico más fuerte. Por ahora poseemos las siguientes composiciones sumerias en torno a Bilgameš (así se leería el nombre originalmente en sumerio, según A. Falkenstein, RlA 3, 357), de los que no podemos dar más detalles en cuanto al contenido (para esto, nos remitimos a A. Falkenstein, RlA 3, 360ss): 1) «Bilgameš y Huwawa»; 2) «Bilgameš y el toro celeste»; 3) «Bilgameš, Enkidu y el mundo inferior»; 4) «Bilgameš en el mundo inferior»; 5) un mito incompleto y aún no inteligible sobre Bilgameš, contenido en un texto de Ur (UET 6/1, 60). El texto que lleva por título «Bilgameš y Agga» no ha de clasificarse entre los mitológicos, ya que tiene un trasfondo histórico.

El antiguo poeta acádico, que pudo haber sido contemporáneo de los reyes Rimsin y Hammurabi, hacia 1775 a.C., utilizó ciertos elementos de esta tradición sumeria para crear una versión poética libre y una síntesis en su propio idioma. Se las arregló para distanciarse de la esfera de los dioses, abordando el problema de la vida eterna desde un punto de vista humano y universal. Como tal, y a pesar de algunas lagunas, el poema nos es conocido por la versión de un poeta o revisor más reciente,

llamado Sinleqe'unnini en una tradición más tardía (¿aproximadamente del siglo XII a.C.?). Cf. W. G. Lambert, JCS 16, 66 VI 10; 76s; J. van Dijk, UVB 18, 50; 50[128]) contenida en unas copias procedentes de la biblioteca del rey Asurbanipal (hacia 650 a.C.). En esta última etapa, el poema había adquirido, en muchos aspectos, el carácter de un poema romántico de caballería, en que todo el acento se carga sobre la aventura y el valor heroico, aunque también se insiste en el contraste entre el estado natural y la civilización urbana, así como en la gradual purificación interior del héroe. Esta versión tiene gran importancia para los investigadores del Antiguo Testamento por su vívida descripción del diluvio en el canto undécimo.

En su primera mitad —los cantos I-VI— canta el poeta su elogio de la amistad. Guilgameš, monarca de la ciudad de Uruk, es descrito ante todo como un hombre voluptuoso y tiránico. Enkidu, que más tarde se convertirá en su amigo, es una criatura de la naturaleza, un ser semianimal, que pasa a formar parte de la civilización urbana, con todas sus ventajas y sus asechanzas morales, sólo una vez que se ha relacionado con una de las muchachas del templo y después con Guilgameš. Ambos resultan ser complementarios por su misma naturaleza y carácter (cf. E. A. D. E. Carp, *De dubbelganger* [Utrecht-Amberes 1964] 13ss). Descontentos de la vida licenciosa en la ciudad de la diosa del amor, Ištar, marchan los dos en busca de aventuras. Después de vencer al malvado gigante Huwawa (más tarde Humbaba) cerca de la Montaña de los Cedros, regresan orgullosos y cubiertos de gloria. Entonces Ištar, la diosa del placer, ofrece a Guilgameš su amor junto con tentadoras promesas. El desprecio con que el héroe la rechaza (canto VI) hace que el poema épico se cambie en una tragedia. Es verdad que los héroes matan en un glorioso combate al toro celeste enviado por Anu a la tierra a petición de la diosa para que la vengue. Pero Enkidu ofende entonces arrogantemente a la diosa; se sigue inmediatamente el castigo por esta mala acción: Enkidu cae enfermo y ha de morir (cantos VII y VIII). Al principio, Guilgameš aguanta esta pérdida fatal, pero el héroe termina por sentirse invadido del miedo a la muerte. Los cantos IX-XI describen sus viajes incansables hasta el término de la tierra para saber por su antecesor Utnapištim el medio de adquirir la inmortalidad. Con maestría inigualable describe el poeta cómo falla el héroe su objetivo cada vez que está casi a punto de conseguirlo. Después de enfrentarse a peligros sin fin, cruza las aguas de la muerte y, aunque su antecesor describe detalladamente cómo fue rescatado del diluvio, ofrece al héroe un escaso consuelo. Porque Guilgameš no es capaz siquiera de superar el sueño, requisito ineludible para vencer a la muerte. Finalmente, consigue apoderarse de la hierba mágica de la vida, arrancándola del fondo del mar después de grandes trabajos y desazones, pero le es arrebatada por una serpiente. Lleno de amargura, pero serenamente resignado, regresa a Uruk y halla su consuelo en la esperanza de que en sus obras heroicas, en sus construcciones, su memoria vivirá en la humani-

dad. La versión del último canto que ha llegado hasta nosotros es simplemente un apéndice en forma de traducción de una parte del poema sumerio de «Bilgameš, Enkidu y el mundo inferior», perteneciente al ciclo sumerio (cf. V. Schneider, *Gilgamesch* [Zürich 1967] 171ss). En este canto, Guilgameš invoca al espíritu de su desaparecido amigo Enkidu, que complace su petición informándole de la «ley del dominio de los muertos». Una vez más, sin embargo, se le niega toda esperanza de vivir eternamente sobre la tierra. En la vida del más allá, en compensación, Guilgameš pasa a ser uno de los jueces del dominio de los muertos y uno de los que gobiernan sobre los espíritus de los difuntos.

b) El mito del descenso de Inanna/Ištar al mundo inferior (cf. R. Borger, BAL 2, 86ss; W. von Soden, ZA 58, 192ss; A. Falkenstein, *Hom. W. Caskel* [Leiden 1968] 96ss).

Este mito se ha conservado en versiones sumeria y acádica, esta última en recensiones de Nínive y Asur. La versión acádica coincide generalmente con la sumeria. Ištar marcha al «País sin retorno» y pide al guardián, Namtar, que le franquee la entrada, amenazándole si se niega con romper las puertas del mundo inferior y hacer que los muertos retornen resucitados a la tierra, de forma que puedan devorar a los vivos. Como Ereškigala, señora del mundo inferior, teme que Ištar la despoje de su poder, ordena al guardián de la puerta que trate a Ištar de acuerdo con «las leyes antiguas del mundo inferior». Ištar es obligado entonces a comparecer ante Ereškigala como una criatura mortal, despojada de vestidos y joyas, siendo puesta en manos de Namtar para recibir la muerte.

La ausencia de Ištar tiene sus consecuencias sobre la tierra: el cese de toda procreación entre los hombres y los animales. Papsukkal, mensajero de los dioses, busca la forma de ayudar a Ištar y presenta sus ruegos al dios Sin, que se niega a prestar socorro, y a Ea, que crea al eunuco (?) Asušunamir. Este último recibe el encargo de encantar a Ereškigala, a fin de que ésta le entregue el odre que contiene el agua de la vida. Aunque Ereškigala maldice a Asušunamir, ordena a pesar de todo a Namtar que rocíe a Ištar con el agua de la vida, al parecer en presencia de Anunnaku, y que la guíe fuera del mundo inferior a condición de que Ištar designe a alguien para sustituirla. Conforme la diosa va atravesando las diferentes puertas, recupera los vestidos y joyas de que había sido despojada al entrar. Parece que Dumuzi, «el consorte de su juventud», es ofrecido por la diosa como sustitutivo, siendo llorado entonces Dumuzi por su hermana Belili.

Esta versión del mito sigue muy de cerca a las sumerias anteriores, en las que no se mencionan las consecuencias que tiene sobre la tierra la desaparición de Inanna, y el mensajero de Inanna, Ninšubura, pide ayuda para la diosa primero a Enlil y sólo después a Nanna. También aquí la diosa es socorrida por el dios Enki, que crea dos seres asexuados, lo que hace que no queden sujetos a las leyes del mundo inferior (D. O. Edzard, WM 1/1, 88). Su misión es reclamar el cuerpo de

Inanna y rociarlo con el agua y la hierba de la vida que Enki les ha confiado. Inanna es devuelta de este modo a la vida (cf. sec. III, 8, i., *supra*).

c) El poema de las primeras generaciones de los dioses y la creación del mundo por Marduk (cf. D. O. Edzard, WM 1/1, 121ss).

Este poema, llamado Enuma eliš por sus palabras iniciales («Cuando arriba...»), es realmente un panegírico en honor del dios Marduk con una extensa introducción mitológica. Se recitaba durante las Fiestas de Año Nuevo y comienza con la teogonía, la creación de los dioses en sus generaciones. La pareja de dioses más antigua está formada por Apsû, la masa de agua dulce bajo la tierra (el agua de los pozos y las marismas; cf. D. O. Edzard, WM 1/1, 38), y Tiamat, diosa del agua salada y del océano. Entre las siguientes parejas, Lahmu y Lahamu eran demonios marinos, mientras que Anšar y Kišar eran abstracciones del mundo superior y del inferior (en cuanto a su significación exacta, cf. J. van Dijk, IR 394; 398), formando así la transición a los dioses celestes, Anu y sus descendientes. Nammu, consorte de An, no se menciona en el texto (cf. J. van Dijk, ActOr 28, 10[16]).

Pero estos jóvenes dioses perturban la tranquilidad de los antiguos al remover las aguas primordiales en su prisa por crear. Tiamat, el océano primordial, permanece imperturbable al principio. Apsû, sin embargo, se preocupa más y busca el consejo de su chambelán Mummu, que es descrito aquí como el principio malo, satánico, aunque esta noción, que se desarrolló como mundo ctónico de la concepción de Eridu, originalmente tenía el significado de «la *forma intelligibilis* de la materia, existente desde la eternidad *in ratione seminali*» (J. van Dijk, IR 387s). Logra inducir a Apsû a que se resista y le propone un plan perverso. Este plan es denunciado a los dioses celestes; mediante un conjuro, Ea logra narcotizar y derrotar a Apsû, tomando cautivo a Mummu. Luego establece su santuario sobre Apsû (en Eridu, situada originalmente en una laguna del Eufrates junto al Golfo Pérsico). En la cámara más retirada de este santuario engendra luego a Marduk, que en el poema ostenta el cometido de un salvador. Marduk es descrito como un gigante, plenamente desarrollado desde el primer momento, y además, como parece, en figura dual al estilo de Jano (cf. sec. III, 6., *supra*). La explicación de esto quizá consista en que su persona está compuesta por dos divinidades anteriores que se fundieron en una, los dioses de Eridu y Babilonia. Sin embargo, con ayuda de su lugarteniente y consorte, el satánico Kingu, Tiamat da a luz once parejas de horribles monstruos marinos para que la ayuden y concede a Kingu la soberanía universal con derecho a determinar los destinos.

Una vez más se sienten desesperados los dioses celestes. En vano ponen a prueba todo su poder Ea y Anu; el único salvador y vengador resulta ser el joven dios Marduk. En una solemne asamblea de los dioses, después de celebrar un banquete, Marduk recibe el poder supremo sobre todos los dioses. Con ayuda de sus vientos huracanados con-

sigue derrotar a Tiamat, divide su cuerpo en dos partes y aprisiona a Kingu y todos sus secuaces. En el quinto canto, del que ahora ha sido dada a conocer una parte importante en un artículo de B. Landsberger y V. Kinnier Wilson (JNES 20, 154ss), se narra cómo Marduk, asumiendo el papel que correspondía a Enlil en la tradición sumeria anterior, crea el cosmos y las constelaciones, los fenómenos atmosféricos y las fuentes a partir del cuerpo de Tiamat, y asigna santuarios a Ea y las tablas del destino, arrebatadas a Kingu, como trofeos a Anu. Los dioses ensalzan repetidas veces a Marduk y lo entronizan. Marduk anuncia la edificación de Babilonia y a petición de los dioses les asigna sus futuras posiciones. Sigue, en el canto sexto, la creación del hombre (Lullu) por Ea, conforme a los planes de Marduk, la fundación de Babilonia y del templo Esagila por los dioses. Al fimal, los dioses alaban a su salvador Marduk, su señor supremo, con sus diez nombres, que en el canto séptimo aumentan hasta el número de quince (cf. W. von Soden, ZA 47, 1ss; F. M. Th. de Liagre Böhl, *Op. min.*, 282ss; 504ss).

d) El mito de Adapa.

La idea de este mito coincide en realidad con la del poema de Guilgameš: el héroe pierde la oportunidad de hacerse inmortal. En la forma en que ha sido recuperado, el poema presenta quizá un carácter más anecdótico. El fragmento más extenso, hallado en El-Amarna, en Egipto, puede completarse al principio y al final mediante otros datos procedentes de la biblioteca del rey Asurbanipal. Como título podríamos ponerle: «La lucha entre el dios del océano (Ea) y el dios supremo del cielo (Anu) por la persona y los servicios del hombre (Adapa)» cf. F. M. Th. de Liagre Böhl, *De Godsdiensten der Wereld*[2] 2, 102).

La intriga dramática es sencilla. Ea, dios de las aguas y de la sabiduría, creó al sabio Adapa como su siervo y colaborador. Para ello le concedió la inteligencia, pero no la inmortalidad. Quiere retener consigo a toda costa a su ayudante y servidor. La tragedia sobreviene cuando Adapa, atormentado por el viento sur, representado al parecer por un demonio alado, rompe con arrogancia las alas de éste. Ello constituye una violación del orden cósmico, el pecado por antonomasia. Tiene que comparecer ante el trono del dios celeste Anu para dar cuenta de su acción. Anu, que evidentemente desea conservar consigo a este ayudante experto, consiente fácilmente en perdonarle y abrir para él la puerta del mundo celeste, ofreciéndole el pan y el agua de la vida. Pero el astuto Ea se ha anticipado a este riesgo. Por eso advierte a Adapa, es cierto, cómo obtener el favor y la intercesión de dos personajes celestes, Dumuzi y Gizzida, pero también le da un consejo que está en contradicción directa con el intento del dios celeste: Adapa no debe aceptar el pan y el agua que se le ofrezcan, sino, en lugar de aquellos elementos, un manto y aceite para la unción.

Adapa presta oídos a este consejo y rechaza el pan y el agua de la vida; Anu se ríe de él y le despide. Conforme a la intención del poeta, esto equivale a la pérdida de la hierba mágica al final del canto undé-

cimo del poema de Guilgameš. Sin embargo, la causa de que se pierda tal oportunidad no está expuesta aquí de manera tan convincente, pues la explicación estaría en que el dios Ea mintió deliberadamente, o en que el dios Anu cambió de intención repentina e inexplicablemente. La idea del poeta era evidentemente que los dos dioses luchaban con armas distintas. Las de Ea son la astucia y el engaño; las de Anu, la risa descuidada y la misericordia celeste (F. M. Th. de Liagre Böhl). Anu es y sigue siendo el más fuerte, y encuentra una solución al atolladero en que se ha metido Adapa por culpa de su negativa.

Según F. M. Th. de Liagre Böhl *(loc. cit.;* WO 2, 427), el fragmento asirio ofrece la solución:

> «... Entonces rió con fuerza Anu
> ante el propósito de Ea.
> ¿Quién, entre los dioses del cielo y la tierra,
> tantos como son, mandó nunca tal cosa?
> ¿Quién trataría de hacer que su mandato
> prevaleciera sobre el de Anu?»

Entonces Anu, con su poder superior, entra en acción, aunque sin sobrepasar los límites del orden cósmico al que está sometido. Despliega todo su poder sobre el dominio de Ea, ya que forma también parte de su cosmos, y en el que, al parecer, reinará Adapa como rey de Eridu (cf. D. O. Edzard, WM 1/1, 39).

c) El poema de Atra(m)hasis (cf. J. Laesse, BiOr 13, 90ss; CT 46, 1-15; L. Matouš, ArOr 35, 1ss; G. Pettinato, Or 37, 165ss).

Conocemos buena parte de este poema a través de una versión babilónica antigua y otra babilónica reciente. Los Anunnaku quieren transferir su ardua tarea en los palacios de los dioses a los siete Igigu. Al parecer, estos últimos están obligados a trabajar duramente día y noche durante cuarenta años, de forma que se deciden a destronar al monarca de los dioses, Enlil. Se niegan a trabajar y prenden fuego a sus herramientas. Enlil se encierra en el Ekur y ordena a Nusku echar el cerrojo a la puerta. Al parecer, Anu intercede entonces para conseguir que los contendientes entablen negociaciones. Como resultado de ellas, se decide crear a la humanidad para que sustituya a los dioses en el trabajo (cf. W. von Soden, *Iraq* 28, 142s). La diosa Mami y el dios Enki se encargan de este cometido. Más tarde, Enlil se siente molesto por el ruido de los mortales y trata de hacerlos desaparecer mediante la peste y una sequía de siete años. Pero Ea logra en ambos casos alejar la amenaza que pesaba sobre el mundo, hasta que Enlil provoca un diluvio, del que sólo se libra Atramhasis, en un arca que construye por consejo de Ea y que lleva el nombre de «Salvadora de la vida». Es notable la semejanza entre el relato de la inundación y la undécima tablilla del poema de Guilgameš (cf. D. O. Edzard, WM 1/1, 44s; cap. V, A., *infra;* W. G. Lambert; A. R. Millard, *Atr).*

f) El mito del pájaro de la tormenta, Anzû (cf. B. Landsberger, WZKM 57, 1ss).

Sobre Anzû, el pájaro de la tormenta, poseemos un mito acádico que se nos ha conservado en una versión babilónica antigua y en una recensión del período neobabilónico. Después de un prólogo en que se alaba a Ninurta como vencedor del pájaro Anzû, se ofrece un relato acerca de cómo Anzû roba las tablillas del destino que estaban en poder de Enlil, cuando éste las deja, junto con sus emblemas regios, mientras se baña. Anzû huye hacia las montañas con su botín, con la intención de usarlo para adquirir el dominio supremo sobre los dioses. Como el orden divino ha quedado en suspenso por el robo de las tablillas del destino, Anum trata de encontrar un dios que esté dispuesto a perseguir a Anzû. Pero ni Adad, ni Gilbil, ni Šara de Umma se prestan a tal cometido. Ea aconseja a la diosa madre que envíe a su hijo Ningirsu (Ninurta en la versión neoasiria) para que luche contra Anzû. Tendrá que vencerle y matarle con ayuda de los siete vientos y devolver luego las insignias del poder al Ekur de Enlil. Ningirsu de alcance a Anzû, pero como éste se halla en posesión de las tablillas del destino, consigue desviar la flecha que Ningirsu lanza contra él, recitando una fórmula de encantamiento. Ningirsu manda entonces a Adad que dé cuentas del fracaso a Ea, que aconseja entonces a Ningirsu que procure dejar mudo al pájaro de la tormenta cuando el viento sur ataque a Anzû, de forma que éste no pueda pronunciar ningún encantamiento contra las flechas (D. O. Edzard). No conocemos aún el final del mito, si bien es probable que Ninurta logre su propósito (cf. D. O. Edzard, WM 1/1, 138ss). El pájaro Anzû(d) también aparece en una composición literaria sumeria referente a un primitivo rey de Uruk llamado Lugalbanda. Este monarca es también la figura principal de otro texto sumerio (cf. D. O. Edzard, *op. cit.*, 80s; 90 y en breve un libro de C. Wilcke).

g) El mito de Etana (cf. W. von Soden, WZKM 55, 59ss).

De este mito poseemos una versión babilónica antigua, otra asiria media y una tercera neobabilónica. Etana, rey de Kiš después del diluvio según una lista sumeria de reyes, no tenía hijos. Para procurarse uno, Šamaš le aconseja que busque la planta del nacimiento, para lo cual ha de contar con la ayuda de un águila. A modo de fábula se narra cómo ésta fue infiel para con una serpiente amiga que, por consejo de Šamaš, encerró asturamente al águila en un hoyo. Esta ave es la que podría explicar a Etana cómo lograr su propósito. El rey devuelve la libertad al águila, que le lleva en dirección al cielo sobre su dorso, ya que únicamente en el cielo es posible encontrar la planta de la vida. Cuando Etana ya no puede ver la tierra debajo de sí, este Icaro babilonio se siente apresado por el miedo y rechaza momentáneamente su antiguo plan. Como en las listas reales sumerias se menciona a Balih como hijo de Etana (AS 11, 80, 20-21), parece razonable suponer que Etana logró al fin hacerse con la planta del nacimiento (cf. D. O. Edzard, WM 1/1, 64).

h) El mito de Nergal y Ereškigala.

Este mito se ha conservado en una versión babilónica media hallada en El-Amarna (Egipto) y en una recensión más detallada procedente de Sultan-tope (Turquía) y fechada en el período neoasirio. Los dioses celestes hacen preparativos para celebrar un banquete y envían a su mensajero Gaga a Ereškigala, en el mundo inferior. No se le permite a la diosa acudir personalmente, y ello la obliga a pedir que se le envíe su parte. Da instrucciones en tal sentido a su mensajero Namtar, pero cuando éste se presenta en medio de los dioses, Nergal no le muestra el respeto que se le debe como enviado de Ereškigala. La diosa se llena de ira y ordena a Namtar que busque al culpable hasta que logre hacerle comparecer ante ella. Pero los dioses no entregan a Nergal, a pesar incluso de que Ereškigale manifiesta su deseo de tomarlo por consorte. Finalmente, Nergal, aconsejado por Ea, desciende al mundo inferior, ya que de no hacerlo así, Ereškigale amenaza con hacer que los muertos retornen a la tierra (cf. b., *supra)*. Nergal termina venciendo a la diosa y convirtiéndose en consorte suyo (cf. D. O. Edzard, WM 1/1, 110). Según la versión neoasiria, Nergal desciende al mundo inferior por orden de Ea, cae bajo el conjuro de Ereškigala y cohabita con ella. Entonces, temeroso del desagrado de los dioses, retorna a los cielos. Ereškigala hace que Namtar solicite de los dioses autorización para que Nergal permanezca siempre en el mundo inferior como su consorte. Los dioses encuentran que tal cosa no es deseable, y dan a Nergal el aspecto de una criatura contrahecha. Namtar no le reconoce, pero Ereškigala le ordena que obligue por la fuerza al dios disfrazado a descender al mundo inferior. Namtar empieza explicando a Nergal lo que tiene que hacer para penetrar a salvo en el mundo inferior. Una vez llegado allí, vence a la diosa y esta vez también cohabita con ella. Parece que entonces Anu envía un mensaje ordenando que Nergal permanezca para siempre en el mundo inferior (cf. O. R. Gurney, AntSt 10, 105ss).

i) El poema de Erra (cf. B. Kienast, ZA 54, 244ss; W. G. Lambert, *Iraq* 24, 119ss; A. Falkenstein, ZA 53, 200ss; R. Frankena, JEOL 16, 40ss).

Este poema, del que no sabemos con certeza en qué período tiene su origen (cf. W. von Soden, MDOG 85, 23; J. van Dijk, UVB 18, 51; 51[130-31]), refiere cómo las «Siete deidades» (cf. sec. III, 9, *supra)* animan al dios de la peste, Erra, a que renueve su actividad después de haber pasado en calma cierto tiempo. El dios Išum, heraldo y consejero de Erra, trata de disuadir a su señor, para que no peque contra los dioses al destruir a los hombres. Erra, sin embargo, está resuelto a llevar adelante sus planes con respecto a las gentes, ya que éstas han descuidado su culto. Por otra parte, resulta que Marduk ha hecho que el dios del fuego, Gibil, limpie sus emblemas de soberanía en el mundo inferior, por lo que ha abandonado temporalmente el trono. Confía el mando a Erra, hasta su retorno, ya que el dios le había convencido que dejara el mando en sus manos durante este tiempo. Marduk obtiene primero

la promesa de Erra que se compromete a no emplear mal este poder, pero una vez que Marduk desciende al mundo inferior, Erra quebranta su palabra. Difunde la peste, el caos y la guerra civil en el país de Babilonia, llegando incluso a verse afectada la misma ciudad de Marduk. Al final, Išum logra calmar a Erra, que reconoce la culpa que ha cometido.

V. CONCEPTO DEL HOMBRE

1. *Creación del hombre* (cf. A. Heidel, BG^2 61ss; W. G. Lambert, CRRA 11, 101s; D. O. Edzard, WM 1/1, 121ss; J. van Dijk, IR 428s).

Conocemos diversas tradiciones acerca de la creación del hombre. Sobre la misma base de los textos literarios sumerios ya es posible distinguir una tradición de Nippur y otra de Eridu. La tradición de Nippur (concepción cósmica; cf. J. van Dijk, ActOr 28, 1ss), contenida en el mito de la «creación del Zapapico», dice que Enlil golpea la tierra con un zapapico creado espontáneamente, y que por el hoyo hace que salgan las gentes a la superficie de la tierra; podemos comparar este relato con la introducción al himno de Eridu (cf. J. van Dijk, ActOr 28, 23s; IR 428). Los dioses hacen luego que los hombres tomen el zapapico. La tradición de Eridu (concepción ctónica; cf. van Dijk, ActOr 28, 9ss) refiere cómo fue creado de barro el hombre sobre el Abzu por la diosa Nammu, con ayuda de las demás diosas y siguiendo los consejos de Enki. Nammu, madre de Enki, había despertado del sueño a su hijo a este fin, ya que los dioses deseaban que hubiera unos seres mortales para que éstos tomaran sobre sí las pesadas tareas que ellos habían de realizar, y con esta intención habían acudido a ella (cf. J. van Dijk, ActOr 28, 24ss; IR 428ss). Más tarde, la diosa Ninmah, principal asistente de Nammu, se embriaga junto con Enki, y Ninmah modela siete figuras humanas defectuosas, a las que Enki, sin embargo, otorga la subsistencia. Pero resulta que Ninmah es incapaz de determinar el destino de una criatura modelada por Enki, y reprocha a éste el que su criatura no reacciona ante sus esfuerzos bienintencionados. Enki, que se divierte a costa de ella, replica que él se las ha arreglado para sacar algún provecho de las criaturas modeladas por la diosa (cf. A. Falkenstein, BiOr 5, 124s). El relato sumerio del diluvio, en el que se alude a la creación del hombre por los dioses An, Enlil y Ninhursaga (cf. M. Civil, Atr 138ss; S. N. Kramer, SM^2 97s; TS 176ss), quizá derive también de Eridu *(formatio;* sincretizado, cf. J. van Dijk, ActOr 28, 31).

En acádico se han conservado diversas tradiciones sobre la creación. Según la concepción del mito babilónico antiguo de Atramhasis, el primer hombre fue creado por la diosa madre Mami/Nintu en colaboración con las catorce diosas del nacimiento. Quizá llevara el nombre de Widimmu y fue modelado con el barro que la diosa había solicitado

de Enki y con la sangre de un dios al que se dio muerte por orden de Enki (cf. W. von Soden, Or 26, 306ss). Se dice que los dioses deseaban que la diosa creara gentes que llevaran el yugo en lugar de aquéllos. Esta idea de que el hombre fue creado para el servicio de los dioses aparece también en la introducción a un rito del período babilónico tardío para la reconstrucción de un templo, en el que también se alude al rey (cf. BG² 65s); en un texto de Asur, según el cual los dioses Anunnaku dan cuenta a Enlil de que desean dar muerte a dos dioses y crear hombres con su sangre, a los que se da el nombre de An'ullegarra y Annegarra, la finalidad es contar con alguien que sirva a los dioses para siempre (cf. BG² 68ss); en el poema de la creación del mundo, en el que Ea, conforme a los planes de Marduk, crea a Lullu, el hombre, de la sangre de Kingu, para que sirva a los dioses (cf. sec. IV, 3, c., *supra)*; y en la introducción a un encantamiento bilingüe recitado para purificar el templo de Nabu en Borsippa, donde la humanidad es igualmente creada por Marduk y Aruru para que sirva a los dioses (BG² 61ss).

2. *Naturaleza del hombre*

a) Piedad personal.

Apenas se hallarán noticias en los textos relativas a la fe personal de los hombres de Mesopotamia. Quizá debamos mencionar en este contexto el «Mensaje de Ludingirra a su madre», publicado por M. Civil en JNES 23, 1ss; este texto podría calificarse de esotérico (cf. J. van Dijk, IR 433s). En los nombres propios hallaremos algunos testimonios, así como en las plegarias personales y en ciertas tendencias monoteístas (cf. B. Hartmann, NTT 20, 328ss), en cuanto que parecen favorecer a una determinada divinidad. Un estudio sistemático de las cartas mesopotámicas de los diversos períodos quizá nos ofrezca datos importantes.

La nomenclatura acádica (cf. J. J. Stamm, MVAeG 44) contiene numerosos nombres personales que adoptan la forma de una plegaria (cf. W. von Soden, RIA 3, 162s), normalmente como acción de gracias a un dios por haber recibido un hijo. Así, hallamos nombres como «Ea es dios», «Asur es grande» o la expresión de alegría «Yo juro (que existe) dios»; probablemente es comparable a éstas la exclamación «¡Si no existiese Marduk (¿quién, entonces?)!» El reconocimiento agradecido de que se puede confiar en la palabra divina se expresa en nombres como «El ha prometido y no ha cambiado», «La palabra de Asur ha sido confirmada», o «Por segunda vez su palabra ha resultado verdadera». La confianza en la ayuda y en la omnipotencia divina se manifiesta en nombres como «En dios está mi consejo» y «Todo está en las manos de dios». Es frecuente tropezar con nombres como «Ea es mi protección», «Mi apoyo es Marduk», «Šamaš es mi proveedor», «Šamaš en su fuerza», «Adad está lleno de misericordia». La fe en la divinidad aparece también en nombres como «Yo tengo fe en Šamaš», «Yo espero

la señal de mi dios», «Yo busco refugio a la sombra de Sin», «Nabû puede hacerlo todo», «Sin es el compañero del desechado». Eran frecuentes las expresiones concretas de gratitud, como puede verse, por ejemplo, en los nombres personales «Šamaš ha devuelto la salud al muerto (mortalmente enfermo)», «Ella me ha escuchado de cerca», «Mi dios se ha mostrado misericordioso conmigo», «Nabû, yo te invoqué y no he quedado avergonzado». La fe lleva automáticamente a formular peticiones por el cumplimiento de toda clase de deseos; así se refleja en nombres como «Ea, que haya un heredero», o «Enlil, guarda sin daño al heredero». También aparecen otros como «Nabû, responde por el desechado», «Que todo me vaya bien, Šamaš», «Sin, tú que me creaste, protégeme (ahora también)». Una plegaria pidiendo el perdón de los pecados aparece en el nombre «Nabû, juzga benignamente mi pecado». Otro nombre inculca una piadosa conducta: «Díselo a él (es decir, al dios) y luego ten fe». La grandeza y la incomparabilidad de la ayuda divina quedan atestiguadas en nombres como «¿Quién es tan grande como Adad?» y «¿Quién es como mi dios?» La dependencia con respecto a los dioses se expresa en el nombre «Oveja de los dioses»; el amor divino hacia el hombre se expresa en un nombre como «Favorito del dios».

En la literatura sólo hallaremos mínimos ejemplos de plegaria libre, personal. Especial atención merece una oración dirigida en tono de queja por el rey Asurbanipal I de Asiria a Ištar, en la que, por una parte, manifiesta su autojustificación mediante las buenas obras, pero, por otra, también un sincero sentimiento de culpabilidad por haber descuidado sus deberes religiosos para con la diosa durante su juventud (SAHG acád. 14). En los textos de Asurbanipal se nos han trasmitido algunas plegarias de extensión variable pronunciadas por este rey; también en las inscripciones de Nabonido pueden verse diversas plegarias libres, algunas pronunciadas por su madre (cf. W. von Soden, RlA 3, 163). También aparecen plegarias libres en diferentes rituales del primer milenio a.C., por ejemplo, en el ritual babilónico del Año Nuevo. En este contexto hemos de aludir también al diálogo entre Asurbanipal y Nabû (cf. W. von Soden, *ibíd.)*.

Aunque hayamos de clasificar la religión de Mesopotamia como politeísta, sabido es desde hace tiempo que en determinados himnos a los dioses se aplican a éstos unos epítetos que, en virtud de su mismo contenido, sólo pueden referirse a un dios único, por ejemplo, aquellos que expresan la idea de omnipotencia, aunque siempre cabe la posibilidad de que se trate de una hipérbole. También es conocida la afirmación que aparece en una estatua procedente de Nimrud: «Confía en Nabu, no esperes nada de otro dios» (LSS 3/4, 27, 12). Esta y otras expresiones parecidas indicarían una preferencia personal por un dios determinado, fundada en una experiencia religiosa personal.

La reflexión teológica de tendencia monoteísta está relacionada también con esta actitud personal hacia el mundo de los dioses. En un himno a Ninurta se afirma que los demás dioses se identifican con dis-

tintas partes del cuerpo de aquél (SAHG acád. 10), mientras que la diosa Baba ha sido identificada, con sentido sincretista, con varias otras diosas, suponiendo, por ejemplo, que es esta misma diosa bajo el nombre de Ajja la que recibe culto en el templo Ebarra de Sippar (cf. D. O. Edzard, WM 1/1, 45). Estas identificaciones de dioses nos son conocidas también a través de la lista de dioses An: *Anum*, del período casita. La teoría de la identificación puede verse también, en forma espiritualizada, en un himno a Marduk y a las Pléyades, en que otros dioses son equiparados a los atributos y características de Marduk (SAHG acád. 45). En un himno a Marduk, Asurbanipal atribuye a este dios las cualidades de Anu, Enlil y Ea (SAHG acád. 6, 3). Pero en Mesopotamia, estas tendencias no fueron completamente elaboradas ni se llevaron a sus últimas consecuencias (cf. W. von Soden, MDOG 96, 45s, que prefiere el término de B. Landsberger «monoteotetismo»).

Por otra parte, en la época neoasiria es posible hallar ciertas tendencias que se inclinan a una repulsa de los dioses (cf. W. von Soden, AnBi 12, 356ss).

b) La conciencia del elemento trágico de la vida y su superación (cf. F. M. Th. de Liagre Böhl, *Numen Spl.* 2, 32ss; F. R. Kraus, JNES 19, 117ss).

En los ciclos de Bilgameš, Lugalbanda y Enmerkar, los héroes están aún demasiado ligados al mundo de los dioses y con la mitología como para dar una amplia cabida a la reflexión sobre problemas como el significado de la vida, la muerte y el dolor. Personajes como B/Guilgameš y Adapa adquirieron su plena significación por vez primera al afirmarse la religiosidad personal durante el período babilónico antiguo.

Las composiciones pertenecientes al ciclo de los héroes primordiales Guilgameš y Adapa se centran en los problemas de la inevitabilidad de la muerte y el carácter inasequible de la inmortalidad para los débiles mortales, cuyo destino está en las manos poderosas de los dioses eternos, como cualquier persona puede comprender perfectamente. Sin embargo, durante el período sumerio propiamente dicho, ya se formuló la concepción de Utu, el dios sol, como juez (por ejemplo, en un nombre personal de Fara; cf. D. O. Edzard, WM 1/1, 126) y guardián de la ley, que ve y castiga cualquier injusticia. Ello sugiere que ya durante aquel período se prestaba cierta atención a los problemas personales (cf. sec. III, 4., *supra*).

Tanto en el poema de Guilgames como en el mito de Adapa, la ὕβρις se considera como una transgresión esencial contra los dioses (Ištar en el caso del primero y el viento sur en el del segundo). También en el mito del descenso de Inanna al mundo inferior y del destino de Dumuzi, la arrogancia de éste parece ser, en una de las versiones, la causa de su ruina.

Como ya hemos visto, tanto las fuentes sumerias como las acádicas relatan que el hombre fue creado para hacer sacrificios a los dioses, a fin de que éstos se vieran libres de toda preocupación. Según el poema,

cuando fallan los últimos esfuerzos de Guilgameš por conseguir la eterna juventud, la única alternativa que queda es la resignación, sabiendo que al menos por su fama seguirá viviendo en las generaciones futuras. También Adapa fracasa en sus intentos de conquistar la inmortalidad, pero Anu posiblemente le nombra rey de Eridu.

La enfermedad y la muerte no eran los únicos males que amenazaban la existencia humana. También era motivo de desasosiego la incertidumbre acerca de los fundamentos de la moral, pues ¿acaso no era cierto, según el mito de Adapa, que las normas de la ética humana no tenían validez en los dominios del dios del agua Ea de Eridu ni entre los dioses del cielo? ¿No es el hombre otra cosa que un juguete en manos de diversos poderes contradictorios del mundo superior y del inferior? Sus ataques nos han sido revelados especialmente por el autor del poema *Ludlul bēl nēmeqi*, el que sufre injustamente, pero que, a diferencia de Job, no maldice el día en que nació, sino que comienza y termina su poema con una doxología a Marduk. Otra figura trágica es Etana, que renuncia a sus esfuerzos cuando ya está casi a punto de alcanzar el cielo más alto, aunque quizá alcance su objetivo al final (cf. sec. IV, 3, g., *supra)*.

Una escatología hubiera podido ofrecer la solución a esta tragedia, pero en Mesopotamia se conocía poco o nada de ella. De ahí que, al parecer, no hubiera nada semejante a una catástrofe universal, de forma que sólo cabía una redención individual. Esta podía conseguirse de diversos modos: utilizando varios recursos mágicos a fin de fortalecer la propia vitalidad y diferir de esta forma la muerte, ignorándola en cuanto fuera posible; por la intervención de diversos dioses sanadores; como en el caso de Ludlul, recibiendo en una visión divina la promesa de salud y salvación, que permitirían al doliente entrar en el Esagila para alabar a Marduk; mediante los misterios, de los que, sin embargo, no poseemos claros testimonios procedentes de Mesopotamia, ni siquiera relativos al período final (cf. H. Zimmern, ZDMG 76, 36ss).

De ahí el ambiente trágico y pesimista que existía entre los babilonios, en el que tampoco faltaba una nota cínica: en el diálogo entre el amo y su siervo se puede entrever esta mentalidad (cf. sec. V, 2, b., *supra)*. También el toque humorístico, para compensar el elemento trágico, forma parte del concepto babilónico del hombre (cf. F. R. Kraus, JNES 19, 117).

c) Teodicea (cf. J. van Dijk, SSA 118ss; E. I. Gordon, BiOr 17; 149s; 152; W. von Soden, MDOG 96, 41ss; ZDMG 89, 143ss).

La ética en Mesopotamia siempre tuvo carácter eudemonista. Los babilonios se debatían con el problema de la teodicea al ver cómo la virtud se quedaba sin premio y el hombre piadoso sucumbía a los golpes de la enfermedad y la miseria. En el diálogo conocido como «La Teodicea babilónica» (BWL 63ss), uno de los dos amigos es completamente escéptico, mientras que el otro se esfuerza una y otra vez por refutarle acudiendo a la idea de la voluntad inescrutable de los dioses. Aquí, por

ejemplo, este obcecado Tomás se queja amargamente de que quienes abandonan a sus dioses gozan de buena fortuna en todo, mientras que el piadoso va de mal en peor y termina siendo abandonado. Todo lo que puede replicar su amigo es que las intenciones de los dioses, al igual que las partes más profundas del cielo, son inescrutables. También aquí, como en el *Libro de Job*, se saca la conclusión de que el hombre debe renunciar a sus esfuerzos por dar con una solución lógica al problema, sometiéndose humildemente a los decretos inescrutables de Dios.

Otro diálogo, en el que se manifiesta una tendencia cínica, es el del amo y su esclavo (BWL 139ss), del que F. M. Th. de Liagre Böhl *(Cristo y las religiones de la tierra* 2, 471) supone que se trata de una especie de farsa relacionada con la disolución del orden social en el quinto día de las Fiestas de Año Nuevo babilónicas (cf. también E. A. Speiser, JCS 8, 98ss). Una y otra vez, el esclavo ridiculiza los deseos contradictorios de su amo, mostrando para ello una conformidad demasiado complaciente y unas citas en son de parodia (sin embargo cf. W. G. Lambert, BWL 140s). Por ejemplo, cuando el amo manifiesta su deseo de hacer cosas buenas en favor de su país, el esclavo le anima afirmando que Marduk tiene en cuenta toda buena acción. Pero cuando el amo cambia de idea, el esclavo afirma que toda obra buena es inútil, ya que no es posible ver diferencia alguna entre buenos y malos después de la muerte (BWL 148, 70ss).

En este sentido, el himno que comienza con las palabras «Alabaré al Señor de la sabiduría» (BWL 21ss) se sitúa en un nivel más elevado. El poeta se queja de que, a pesar de su piedad y sus buenas obras, a lo largo de toda su vida no ha encontrado otra cosa que pobreza y persecución. Mire por donde mire, no ve más que dolor y miseria. Su cuerpo sufre los estragos de la enfermedad, aunque, como el Job bíblico, no tiene conciencia de pecado alguno. Es impresionante su lamentación: «¡Si yo pudiera saber tan sólo cómo compaginar todo esto con los dioses! Lo que uno tiene por bueno es malo a los ojos de su dios. ¿Quién conoce el decreto de los dioses en el cielo, quién comprende el consejo de los dioses en el mundo inferior?» (BWL 40, 33ss). En este momento llega la redención a través de unas visiones en que se promete el alivio final. Cuando la ira de Marduk se ha aplacado, son expulsados los malos demonios, y el que había estado inválido, recuperada la salud, se pone en marcha hacia Babilonia para rendir culto a Marduk en su templo. También encontramos un «final feliz» en la composición sumeria «El hombre y su dios» que tiene por tema la figura del «justo doliente» (cf. S. N. Kramer, VTSpl 3, 170ss; E. I. Gordon, BiOr 17, 149s).

3. *El destino del hombre*

a) La determinación del destino por los dioses.

En una interesante disertación señalaba recientemente A. L. Oppenheim *(Anc. Mes.*, 201ss) la gran importancia del concepto *šimtu*

para la existencia humana. A continuación expondremos algunas de sus ideas. En diferentes textos religiosos se dice que el hombre ha recibido de los dioses una porción de buena y mala fortuna que determina todo el curso de su vida, incluso la extensión y el carácter de los acontecimientos que en ella han de tener lugar, todo lo cual viene establecido por un acto de poder por parte de uno o más dioses, probablemente en el momento en que nace el hombre. La siguiente cita de una inscripción de Asurbanipal II manifiesta esta idea de que es inevitable en su totalidad la realización de esta parte que corresponde al individuo en el destino de la vida. El rey resume sus éxitos militares y prosigue: «Estos son los *šīmtus* pronunciados (para mí) por los grandes dioses, que los han realizado como mi propio *šīmtu*», aunque es posible que el individuo muera en un día que no le había sido señalado (B. Meissner, BuA 1, 424; 424[12]; cf. [13]).

Al parecer, la idea de *šīmtu* abarca aproximadamente los dos elementos griegos de μοῖρα y φύσις; tanto μοῖρα como *šīmtu* pueden expresar la intervención específica de los dioses, mientras que φύσις en el caso de la planta μῶλυ (Homero, *Odisea)* y el *šīmtu* (en sumerio, *nam)* de las piedras, determinado por Ninurta en el poema didáctico Lugal (cf. sec. III, 5., *supra)*, indica su «naturaleza». En el *šīmtu* va incluida también la muerte como final del destino humano. El heraldo de la muerte recibe el nombre de Namtar, «destino asignado», y la última experiencia del hombre sobre la tierra se mitologiza como el mensajero demoníaco de Ereškigala. Una de las expresiones acádicas por «morir» es «marchar al propio *šīmtu*».

Los textos mesopotámicos contienen otras nociones más o menos relacionadas con la de *šīmtu*, tales como *isqu* («parte», «destino»; cf. AHw 388s) relacionadas con la determinación del destino por las suertes, *usurtu* (en sumerio, *giš-hur)*, evidentemente una especie de curso divinamente determinado de los acontecimientos que fija todo cuanto ha de suceder (A. L. Oppenheim). Según J. van Dijk, IR 386, se trata del plan básico del universo, la «forma estatal» de la sociedad sumeria, la organización de las normas del culto, la «esencia» de las cosas. También parece que se utilizó el término *ištaru* para indicar una especie de destino regio (cf. en griego τύχη).

b) Adivinación (cf. W. von Soden, *Leistung und Grenze sumerischer und babylonischer Wissenschaft*[2], 102ss; *Divination)*.

En esta cuestión, como a propósito de los encantamientos y ritos, tomamos como punto de partida el valioso capítulo de la obra de B. Meissner (BuA 2, 242ss), añadiendo algunos datos más recientes, dentro de la necesaria brevedad de este artículo.

La idea fundamental del arte de la adivinación es el concepto de que existe una relación causal entre todo cuanto sucede en el mundo y ciertos acontecimientos de la naturaleza que ocurren espontáneamente o son producidos artificialmente, de forma que es posible prever los aconteci-

mientos futuros mediante la observación de esos acontecimientos naturales. Prácticamente no había iniciativa pública o privada que se emprendiera sin antes asegurarse del buen resultado mediante los augurios.

Se afirmaba que este arte tenía un origen divino; sobre todo los dioses Šamaš y Adad eran conocidos con el título de «Señor de la adivinación». Según un texto ritual tardío, ellos concedieron este arte, especialmente el de adivinar mediante una copa, a Enmeduranki (cf. J. van Dijk, UVB 18, 46), un rey que gobernó en Sippar en un lejano pasado, y que lo comunicó a otros (BBR 24, 1ss). Era considerado arte secreto, *nisirti bārûti*, «secreto del arte de adivinar» (cf. R. Borger, RlA 3, 188ss), privilegio de ciertas castas sacercotales y a veces también de algunas mujeres. Su tarea consistía en observar los presagios mediante los cuales se podía llegar a formular oráculos; su instrumental incluía una vara de cedro y una especie de plato. Ya en el período babilónico antiguo los videntes estaban organizados en una especie de gremio, a cuyo frente se encontraba un «sumo vidente», al menos en la época neoasiria; sus conocimientos pasaban de padres a hijos. Muchos de sus nombres nos son conocidos a través de las numerosas cartas que escribieron a las distintas autoridades.

En los textos sumerios tenemos ya testimonios relativos a la adivinación en Mesopotamia. El término *máš-šu-gídgíd*, «harúspice», aparece por primera vez en textos pertenecientes a la tercera dinastía de Ur, pero el término *ensi* (*šā'ilu* en acádico) ha aparecido en textos de la época sumeria antigua. Gudea emplea este título en relación con la diosa Nanse, que explica el sueño del rey de la ciudad. Geštinanna explica los sueños de su hermano Dumuzi. No es preciso mencionar aquí otros términos sumerios relacionados con la comunicación de oráculos, excepto, quizá, los oráculos *i5-gara$_x$* = *egerrû* (cf. A. L. Oppenheim, AfO 17, 49ss) mencionados repetidas veces a partir de la época de Gudea (cf. A. Falkenstein, *Divination*, 45ss).

Una colección de presagios por observación del hígado, conservada en versiones posteriores, pretende derivar de la época de los reyes Sargón y Naramsîn. En los textos referentes al tema de los presagios aparecen a veces alusiones a ciertos acontecimientos históricos del pasado, por ejemplo, a los reyes Ibbisîn e Išbi'erra de Isín (cf. A. Goetze, JCS 1, 253ss).

Las inscripciones reales de época antigua o moderna refieren frecuentemente cómo los monarcas trataban de saber cuál sería el resultado de una expedición militar, así como de obtener una respuesta a sus preguntas acerca de si sus empresas constructoras se iniciaban en un día favorable, o si sus familiares iban a gozar de buena salud.

En cuanto al período babilónico antiguo, contamos con abundancia de documentos originales relativos a la hepatoscopia, la lecanomancia, la oniromancia y la astrología (cf. A. Goetze, YOS 10, 1ss); a partir de esta época, las alusiones a todas estas cuestiones se hacen cada vez más frecuentes en las inscripciones reales. Los reyes neobabilónicos Nabu-

codonosor II y Nabonido, así como los monarcas neoasirios Asarjaddón y Asurbanipal, consultaron frecuentemente la voluntad de los dioses mediante oráculos, el primero de ellos especialmente en relación con sus construcciones religiosas; el último acerca de sus empresas militares. Algunos de estos oráculos se comunicaron en sueños; ejemplo bien conocido fue la promesa que Ištar hizo en sueños a Asurbanipal y a los soldados del rey de marchar al frente de ellos (cf. B. Meissner, BuA 2, 245s). Al principio, las colecciones de textos sobre presagios y sus interpretaciones eran de relativamente poca extensión; la serie tardía *šumma ālu ina mēlê šakin*, «si una ciudad se asienta sobre una colina», comprendía más de 100 tablillas referentes a la observación de la ciudad, sus murallas y casas, toda especie de animales que en ella hubiera, los animales domésticos, campos, huertos, pájaros y la sexualidad (cf. F. Nötscher, OrNr 31; 39-42; 51-54; Or 3, 177ss).

Pueden distinguirse dos grandes grupos de presagios; por una parte, los que suceden accidentalmente, tales como los incidentes astronómicos y atmosféricos, los movimientos de los animales, las posturas del recién nacido o del durmiente, los sueños. Por otra parte, los que son provocados intencionadamente, como en el caso de la observación del hígado o de la adivinación por la copa.

Originalmente, los presagios se interpretaban de forma que cuando un fenómeno extraordinario precedía a un acontecimiento también extraordinario, se daba por supuesto que la aparición del mismo fenómeno iría seguida del mismo acontecimiento. Se establecieron además leyes para determinar la relación entre fenómeno y acontecimiento, por ejemplo, una asociación de ideas; también se consideraba una dirección más favorable que otra. En el caso de presagios accidentales, algunos traían consigo incondicionalmente la buena o la mala fortuna, pero también jugaban cierto cometido la apariencia exterior, el lugar del suceso, el comportamiento y el número, mientras que en el caso de presagios provocados se suponía una asociación de ideas entre el fenómeno y sus consecuencias. Por ejemplo, habitualmente se consideraban propicias las cosas de proporciones extraordinarias, desfavorables las de reducidas dimensiones o defectuosas; los presagios que se producían a la derecha afectaban al observador, y a su enemigo los que tenían lugar a la izquierda, etc. De época tardía se nos ha conservado un manual para la interpretación de los presagios. Nos da noticias interesantes acerca del razonamiento que se aplicaba (cf. B. Meissner, BuA 2, 268s). También poseemos comentarios a los presagios debidos a los mismos babilonios (cf. R. Labat, *Comm.)*.

Los presagios accidentales eran de diversos tipos. Una serie muy significativa fue la de presagios astrológicos titulada *Enūma Anu Enlil*, «Cuando Anu (y) Enlil...» (cf. E. F. Weidner, AfO 14, 172ss; 308ss; 17,71ss; 22, 65ss). La fuente de presagios más importante era la luna, sobre todo sus eclipses, que se mencionan frecuentemente en los textos y casi siempre como de carácter nefasto. De la época de los Sargónidas

tenemos un gran número de mensajes enviados a los reyes por los astrólogos babilonios y asirios; en ellos se contienen las observaciones hechas desde diferentes observatorios situados en todo el territorio, a las que acompañan las correspondientes interpretaciones. En uno de estos textos, un astrólogo llamado Akullanu envía su mensaje a Asarjaddón acompañado de una cita de los pasajes más importantes de los grandes libros sobre presagios que antes hemos mencionado. A veces, como en el caso de una carta del astrólogo Nabumušesi a Asarjaddón, a los mensajes acompaña un detallado comentario. La observación del sol como fuente de presagios tenía evidentemente menos importancia, aunque poseemos noticias referentes a los eclipses de sol, que se consideraban nefastos. Durante esta misma época, el rey recibía noticias acerca del sol y sus eclipses, en que se presta atención, por ejemplo, al color del astro. En la astronomía tenían importancia las observaciones hechas en relación con los demás planetas, por ejemplo, con la aparición y desaparición de Venus (cf. también, para el período babilónico antiguo, S. Langdon y J. K. Fotheringham, *The Venus tablets of Ammizaduga...* [Oxford 1928]). Los planetas Júpiter, Saturno y Mercurio eran favorables en general, mientras que Marte, por el contrario, era nefasto.

Otros portentos a los que se prestaba gran atención eran las estrellas fijas de diversos tipos, los meteoros, las lluvias de estrellas y los cometas, conforme a la relación que guardaran con los planetas y entre sí. Sus diversos influjos habían de ser determinados teniendo en cuenta el carácter de todos ellos, y los astrólogos disponían de listas especiales en que se enumeraban las cualidades de las distintas estrellas. También poseemos una larga lista del período babilónico posterior, basada en listas más antiguas, que relaciona las distintas incidencias de la vida cotidiana con determinadas estrellas. Obviamente, se creía que la constelación de los planetas en el nacimiento de un niño determinaba decisivamente la vida de éste, pero hasta ahora sólo conocemos textos de horóscopos correspondientes al período babilónico tardío (cf. A. Sachs, JCS 6, 49ss).

Además de los astrológicos, también los presagios atmosféricos recibían gran atención por parte de los babilonios, tal como lo demuestran las enumeraciones del *Enūma Anu Enlil*, a que antes nos hemos referido. Especialmente significativas eran las raras tormentas y las escasas lluvias veraniegas. El número e intensidad de los truenos eran observados, comparándolos a veces con instrumentos músicos y los sonidos emitidos por animales; la misma atención se prestaba a los relámpagos. Los observadores también dedicaban su atención a la lluvia y al día del mes en que se registraba su caída. Naturalmente, los terremotos se juzgaban muy nefastos; acerca de ellos poseemos, entre otros, un texto de Nuzi correspondiente al período babilónico medio (cf. E. R. Lacheman, RA 34, 1ss; E. F. Weidner, AfO 13, 231s). A la corte sargónida se enviaban informes sobre el tiempo, y hasta se ha conservado una predicción meteorológica del período neoasirio (cf. B. Meissner,

BuA 2, 259). También las alteraciones del nivel del agua servían como medio para la adivinación.

Se consideraban presagios importantes los movimientos de diversos animales, por ejemplo, el vuelo de las aves y especialmente de los halcones, el comportamiento de los animales domésticos y los reptiles, sobre todo las culebras, los camaleones, escorpiones y las hormigas. El comportamiento de los animales se observaba en busca de presagios, y de todo ello se informaba al rey, o bien éste consultaba a los entendidos acerca del significado de los presagios relacionados con las aves. Una serie especial de presagios es la que se refiere al parto anormal de los animales y seres humanos, llamada *šumma izbu:* «Cuando un feto...» (cf. W. von Soden, ZA 50, 182ss y en breve un estudio de E. Leichty), por sus palabras iniciales. Los rasgos fisiognómicos y fisiológicos humanos (cf. F. Köcher y A. L. Oppenheim, AfO 18, 62ss; F. R. Kraus, TBP; MVAeG 40/2; Or 16, 172ss; AkO 11, 219ss), así como los síntomas de enfermedad (cf. R. Labat, TDP), se utilizaban ya en el período babilónico antiguo como elementos para formular presagios, del mismo modo que la aparición de los espíritus de los muertos. También hemos de aludir a un *Sittenkanon* en forma de presagios publicado por F. R. Kraus, ZA 43, 77ss.

Ya en la época de Gudea y en las subsiguientes, los sueños jugaron un importante cometido para la determinación del futuro, como, por ejemplo, en los textos de Mari de época babilónica antigua (cf. *infra).* Hasta enlazar con la época neoasiria, las bibliotecas contenían libros acerca de los sueños y su interpretación. En ellos se nos informa acerca de las comidas y los viajes aparentemente realizados en sueños (cf. A. L. Oppenheim, *Dreams,* 256ss).

De todos los presagios artificialmente producidos, el más importante era la observación del hígado, ya que ésta se tenía por un don del dios Šamaš (cf. *supra).* Hoy poseemos un número bastante grande de textos procedentes de época babilónica antigua en que se contienen las observaciones sobre el estado de las diferentes partes del hígado de los animales ovinos (cf. J. Nougayrol, RA 38, 67ss; 40, 56ss; 44, 1ss; A. Goetze, YOS 10) y su hiel (cf. K. Riemschneider, ZA 57, 125ss), aunque la mayoría de los presagios relacionados con el hígado que conocemos proceden de la biblioteca de Asurbanipal. Como los principiantes debían de encontrar especialmente dificultoso el conocimiento de las diversas partes del hígado y sus anomalías, se confeccionaban modelos del hígado en barro con breves inscripciones sobre sus distintas partes y las correspondientes interpretaciones relativas a los presagios. Se han conservado algunos modelos del período babilónico antiguo, hallados en Mari (cf. M. Rutten, RA 35, 36ss), en Hazor, Palestina (cf. B. Landsberger y H. Tadmor, IEJ 14, 201ss); de épocas posteriores también se han hallado en Bogazköy. Se hacían asimismo modelos del resto de las entrañas de los animales ovinos sacrificados. De períodos babilónico antiguo y casita poseemos ciertas informaciones acerca de la observa-

ción de las entrañas de los carneros (cf. I. Hussey, JCS 2 21ss; A. Goetze, *op. cit.*, 5ss) sacrificados, en que se sigue una fórmula estereotipada consistente en una introducción, el informe propiamente dicho y una conclusión (cf. A. Goetze, JCS 11, 89ss). El encargado de hacer la observación había de comparar unos con otros los distintos signos favorables o nefastos que presentaban las entrañas; cuando surgían dudas, había que repetir las observaciones en dos o más animales. Nos han llegado numerosas consultas de los reyes Asarjaddón y Asurbanipal a Šamaš pidiendo consejo, a través de la adivinación, sobre importantes asuntos políticos. En estas consultas se observa un esquema estereotipado: primero va la pregunta, a la que sigue la petición de que el dios pase por alto los defectos menores que puedan darse en el sacrificio, luego se pide consejo expresando brevemente el asunto de que se trate, y finalmente se informa de lo que hubiera sido hallado en las entrañas del animal. Un primer resultado desfavorable podía ir seguido de una nueva investigación. En algunas de las consultas de Asurbanipal no se menciona el animal sacrificado, pero quizá sea posible deducirlo. En los textos más antiguos, el resultado de la investigación no siempre iba acompañado de la interpretación correspondiente, cosa que, sin embargo, se hacía siempre en los textos procedentes de la biblioteca de Asurbanipal. Normalmente se trata de asuntos concernientes a la vida ordinaria del rey, a veces también a acontecimientos históricos. Estos textos estereotipados se ordenaban conforme a las distintas partes del hígado para facilitar la orientación del encargado de hacer las observaciones.

En las observaciones del riñón, también la parte derecha se asociaba con el interesado y la izquierda con su enemigo.

De los diversos medios aplicados por el rey de Babilonia en busca de un presagio, de que se nos habla en el Libro de Ezequiel 21,26, todavía no se ha encontrado nada en las fuentes mesopotámicas por lo que se refiere a la consulta de los Terafim y el acto de sacudir unas flechas. Al parecer, para el reparto de la herencia y la elección de epónimos se recurría a las suertes.

Como antes dijimos, la adivinación mediante una copa (aceite derramado sobre agua) era conocida desde antiguo en Mesopotamia. Según las investigaciones recientemente desarrolladas por G. Pettinato (OB), son varios los textos procedentes de Babilonia, Asiria y Bogazköy con que contamos.

Finalmente, otro medio para adivinar el futuro al que se acudió en el período babilónico antiguo fue el incienso (cf. G. Pettinato, RSO 41, 303ss); se observaban la forma y dirección del humo, las llamas y las partículas de incienso para interpretar su significado como presagios.

Además de las colecciones de presagios ordenados por categorías, se hicieron también otros sumarios de augurios infaustos, comparables hasta cierto punto a los libros romanos de prodigios. Se trataba, por ejemplo, de los que acompañaron al hundimiento del país de Acad, a la in-

vasión de una ciudad por animales salvajes o a ciertas materias relacionadas con el culto. Había también conjuros y ritos contra las desventuras que eran de esperar por causa de los presagios infaustos, entre ellos la serie *namburbû* (del sumerio *nam-búr-bi*, «solución de»; cf. AHw 726; cf. E. Ebeling, RA 48, 1).

La ciencia oracular incluía también el simbolismo de los números; de ello tenemos un ejemplo en las noticias sobre las especulaciones de Sargón II de Asiria en torno al valor numérico de su propio nombre, así como en la ciencia de elegir los días favorables para emprender determinadas empresas. Los reyes de Babilonia y Asiria acostumbraban a mencionar en las crónicas de sus edificaciones que la piedra fundacional fue colocada en un día favorable. Cuando se trataba de prestar juramentos, obtener audiencias o hacer ofrendas, era importante elegir un día adecuado; el rey solía consultar a los videntes en lo tocante a tales asuntos. Los videntes, por su parte, recurrían a los oráculos para obtener respuestas. Más tarde se fijaron las tablas de los días faustos y nefastos del año para todas las actividades posibles, indicando simplemente si eran o no favorables, o añadiendo una corta aclaración o incluso instrucciones más detalladas acerca de todo tipo de asuntos relativos a la vida humana (cf. sec. IV, 1. b., *supra)*.

Hemos de mencionar también el juicio de Dios, que se consigna, por ejemplo, en el Código de Hammurabi y en las leyes del período asirio medio, en forma de ordalía por el agua (cf. G. R. Driver y J. Miles, BabLaws 1, 61ss; 2, 147; R. Borger, BAL 3, 102) y en las obras neosumerias, y más tarde, mediante el juramento pronunciado en presencia de símbolos divinos (cf. A. Falkenstein, NG 1, 63ss; H. Hirsch, AfoBeih 13, 64ss; W. von Soden, GAG s 185).

Finalmente, tenemos el fenómeno de la profecía, conocido en Babilonia y en las regiones adyacentes. En cuanto al período babilónico antiguo, hemos de referirnos en especial al importante material procedente de Mari, en el que se mencionan repetidas veces los profetas extáticos al servicio de los dioses Dagán, Beletekallim y Addu (Adad). Estos profetas extáticos recibían de los dioses la orden de notificar a los gobernantes su divina voluntad en lo tocante a toda clase de cuestiones prácticas. En Mari, estas comunicaciones se podían recibir también en sueños (cf. G. Dossin, *Divination*, 77ss; A. Finet, *ibíd.*, 87ss). También para períodos posteriores poseemos datos relativos a las actividades de estos profetas extáticos en Mesopotamia. Fue de este modo como, por ejemplo, Asarjaddón recibió un mensaje de Ištar de Arbela prometiéndole un largo reinado. Poseemos una colección de profecías en forma literaria en que se trata del futuro de Babilonia y en relación con unos acontecimientos históricos que, sin embargo, están formulados de manera tan vaga que resulta imposible identificarlos (cf. A. K. Grayson y W. G. Lambert, JCS 18, 7ss; R. D. Biggs, *Iraq* 29, 117ss; W. W. Hallo, IEJ 16, 231ss).

c) Costumbres y ritos funerarios; ideas sobre el mundo inferior.

Poco sabemos acerca de las costumbres funerarias en el antiguo país de los dos ríos (cf. B. Meissner, BuA 1, 424ss), especialmente en lo que se refiere a los períodos más antiguos. En cuanto al primer período dinástico, las tumbas reales de Ur nos han proporcionado información acerca de un tipo de rito funerario en que cierto número de servidores acompañaba a los miembros de la familia real hasta la tumba (cf. también los hallazgos del cementerio Y de Kis; cf. A. Moortgat, *Tammuz*, 53; 53[6]); es posible que S. N. Kramer esté en lo cierto al ver una práctica funeraria semejante en el texto sumerio de «Bilgameš en el mundo inferior» (BASOR 94, 4ss). «Urnammu en el mundo inferior», otro texto sumerio, alude a las lamentaciones por este rey (período de Ur III), así como a una fiesta y a los dones presentados a los siete dioses del mundo inferior (cf. G. Castellino, ZA 52, 9ss; S. N. Kramer, TMHNF 4, 17s; JCS 21, 104ss).

En inscripciones del período babilónico antiguo hay numerosas referencias a las ofrendas en honor de los muertos *(kispum;* cf. sec. IV, 1. e., *supra);* del período babilónico medio queda una estela de forma cónica con una inscripción en que se expresa el deseo de que los espíritus (!) de quienes traten piadosamente la tumba en cuestión beban agua pura en el mundo inferior (VS 1, 54; cf. R. Borger, HKL 1, 351; B. Meissner, BuA 1, 428; 428[2]); en el Código de Hammurabi y en otras inscripciones posteriores aparece la maldición de que un espíritu sufra sed; tarea del *nāq mê* (cf. AHw 744), el que ofrece el agua, era proveer de este líquido a los espíritus de los muertos. De un período posterior data un texto ritual con prescripciones relativas a un banquete de los dioses; en él se determina que debe prepararse una comida mortuoria a la izquierda de la mesa para los espíritus de los miembros de la familia ya fallecidos; éstos debían recibir además hermosos presentes (É. Dhorme, *Religions* 231; 253: BBR 52). Tenía gran importancia la atención a los espíritus de los muertos, no sólo por razones de piedad, sino también por miedo a que, de no hacerlo así, vagaran por la tierra causando daño a los vivos.

Entre las costumbres funerarias, ya en el período babilónico antiguo había sacerdotes y sacerdotisas llamados *lallārum* y *lallārtum* respectivamente (cf. AHw 530) encargados de entonar lamentaciones, pero también podían hacerlo los laicos que se hallaran presentes. Los participantes en el duelo rasgaban a veces sus vestidos, se vestían de saco, se mesaban los cabellos y la barba y se golpeaban los muslos. El cuerpo era sepultado, al parecer, a los tres días, a veces a los siete días después de la muerte. Parece haber rastros de cremación en los distintos períodos. Ya en épocas antiguas sucedió que los cuerpos fueran sepultados en las viviendas, por lo que respecta a Mesopotamia y el Irán. En Babilonia era normal enterrar a los muertos en las casas, aunque todavía resulta difícil fechar las tumbas encontradas en esta zona (cf. E. Strommenger,

BagM 3, 157ss). Hace algunos años publicó A. Haller un estudio completo sobre las tumbas de Asur, del que tomaremos más adelante algunos datos, teniendo en cuenta especialmente el resumen de B. Hrouda (WVDOG 65, 182ss). En Asur, desde el período acádico en adelante los muertos eran enterrados; la cremación es rara. Los hipogeos datan en Asur aproximadamente del período asirio antiguo; las tumbas con urnas y sarcófagos son normalmente del período asirio medio. Los cadáveres eran depositados en la tumba en posición contraída o supina. Si la tumba ya había sido usada antes, los huesos del ocupante anterior se colocaban a un lado. Si el cuerpo no se depositaba en un sarcófago o tinaja, se envolvía en esteras o éstas se colocaban debajo de él; a veces se colocaban paños mortuorios bajo el cuerpo. Se depositaban también en la tumba las pertenencias del muerto, de las que se pensaba que seguía siendo dueño, así como otras cosas que podían serle necesarias en el mundo inferior. Se colocaban platos sobre su pecho, copas y jarros cerca de su cabeza, y se rodeaba el cuerpo de pomos con cosméticos, quizá con intención de asegurar todo lo posible la conservación del mismo. Resulta difícil de explicar el contenido de la tumba 45 de Asur, en la que fueron depositados dos cuerpos rodeados de dones inconcebiblemente suntuosos. W. Andrae *(op. cit.)* formuló la hipótesis de que se trataría de un rey sustitutivo y una sacerdotisa de Ištar, a los que se habría dado muerte después del ἱερὸς γάμος, siendo enterrados con los ornamentos regios. En ocasiones se colocaban en la tumba imágenes de Lamaštu sobre tablillas de exorcismos. El hecho de que el enterramiento se hiciera a veces en viviendas habitadas sugiere una estrecha relación entre los vivos y los muertos. Un pequeño fragmento de un texto nos dice algo sobre un funeral celebrado en honor de un rey asirio en el período neoasirio: cómo fue sellada la piedra del sarcófago con un fuerte cerrojo de bronce, protegiéndolo contra los saqueadores de tumbas y los demonios mediante un anatema. Se alude además a los ricos presentes mortuorios que primero son exhibidos ante Šamaš, así como de las ofrendas a los dioses del mundo inferior (cf. W. von Soden, ZA 43, 254ss).

No estarán de más unas breves consideraciones acerca de las ideas de los antiguos habitantes de Mesopotamia en relación con el mundo inferior (cf. sec. III, 7., *supra;* S. N. Kramer, *Iraq* 22, 59ss; B. Meissner, BuA 2, 143ss). Los términos mejor conocidos entre los que se aplicaban al mundo inferior (cf. K. Tallqvist, StOr 5/4) eran quizá el de Arali y «Tierra sin retorno». Se suponía que estaba localizado bajo la tierra: se descendía a él y desde allí se regresaba a la tierra (cf. sec. III, 7., *supra).* En los textos de B/Guilgameš leemos cómo el espíritu de Enkidu recibió autorización para ascender hasta la tierra, donde se le preguntó acerca de cómo era la vida en el Hades. La frontera del mundo inferior estaba formada por el río Ilurugu (sumerio), habitualmente llamado Hubur en acádico. Había allí siete puertas, a través de las que podían pasar los mortales y los dioses únicamente a condición de que les fueran

quitados uno a uno todos sus vestidos y adornos (cf. sec. IV, 3. b., *supra*). La idea más difundida acerca del mundo inferior, un lugar lleno de polvo y agua salobre, era que no se trataba de un lugar especialmente grato, aunque quien hubiera tenido hijos disfrutaba allí de ciertos privilegios, quedando en situación favorable quien contara con alguien en la tierra que se ocupara de hacerle ofrendas mortuorias. Hay varias alusiones a jueces del mundo inferior, si bien no hay indicios de una concepción relativa a una especie de juicio de los muertos fundado en la conducta que hubieran observado en vida; al parecer, se limitaban a pronunciar su sentencia sobre los muertos (cf. D. O. Edzard, WM 1/1, 131). Un importante testimonio acerca de las concepciones relativas al mundo inferior durante el período neoasirio es el texto «Visión del mundo inferior por un príncipe heredero asirio», llamado Kummâ. En un panorama nocturno ve el mundo inferior con quince divinidades y demonios. Con su deseo de contemplar el mundo inferior, Kummâ ha ofendido a Ereškigala, por lo que es amenazado por Nergal. La intercesión de Išum le asegura la libertad (cf. W. von Soden, ZA 43, 1ss).

IV. ESFERA DE INFLUENCIA DE LA RELIGION MESOPOTAMICA

Es prácticamente imposible resumir este tema. Se impone inevitablemente hacer una selección de los cuantiosos materiales. La visión subjetiva no puede sino producir un cuadro incompleto. Además, todavía nos falta mucho por conocer y quedan puntos oscuros a causa de una falta de investigación previa.

Aunque nunca deben olvidarse las diferencias de principio entre las religiones de Mesopotamia e Israel, en el Antiguo Testamento y quizá también en el Nuevo se hallarán ciertos motivos que parecen derivar de uno u otro modo del país de los dos ríos. En algunas secciones poéticas del Antiguo Testamento (cf. F. M. Th. de Liagre Böhl, RGG³ 1, 822ss) aparecen reminiscencias del desmembramiento de un monstruo marino (cf. Tiamat y el hebreo *tehōm*) en el tiempo de la creación, temáticamente relacionado también con el paso del Mar Rojo y del Jordán. Hasta cierto punto se pueden comparar la colocación del sol y la luna en el firmamento según el Enuma eliš 5 y Gn 1, mientras que la concepción hebrea del universo está tomada probablemente de Mesopotamia (cf. B. Meissner, BuA 2, 107ss; I. Benzinger, HebrArch³ 163). Los patriarcas, con su dilatada vida, son quizá otros tantos reflejos de los reyes primitivos, con sus largos reinados, que conocemos a través de las listas babilónicas de reyes (cf. C. Westermann, BK 1/1, 12). La dependencia literaria del relato hebreo del diluvio con respecto a la tradición mesopotámica puede establecerse a base de las notables analogías que hallan entre las narraciones sumeria y acádica y la de Gn 6-8 (aviso al asunto superviviente del diluvio y construcción del arca; los animales introducidos en ella por parejas; la arribada a la cumbre de una montaña

después de la inundación; el envío de unas aves; el sacrificio y la bendición; cf. D. O. Edzard, WM 1/1, 66). La torre de Babel es evidentemente el recuerdo de un zigurat babilónico, mientras que el relato de la construcción del templo según 1 Cr quizá contenga un tema análogo al de la restauración del Eninnu por Gudea (cf. M. Lambert, RHPhR 1, 4ss). El término hebreo para designar el templo, *hēkāl*, deriva del sumerio a través del acádico. También el título de «amigo del rey» parece tener origen mesopotámico (cf. A. van Selms, JNES 16, 118ss). Aún está por hacer un estudio sobre las posibles relaciones entre ciertas profecías escritas y las pocas que conocemos por la correspondencia de Mari (cf. F. M. Th. de Liagre Bohl, *Op. min.*, 63ss), aunque estas últimas presentan síntomas de influencia cananea. Sin embargo, en las profecías de Ezequiel ha sido posible detectar ciertos temas del poema de Erra (cf. R. Frankena, *Kanttekeningen van een assyrioloog bij Ezechiel* [Leiden 1965]). Se han establecido notables semejanzas temáticas entre el *Libro del Eclesiastés* y el Poema de Guilgameš y las obras sapienciales acádicas (cf. O. Loretz, *Qohelet und der Alte Orient* [Friburgo de Br. 1964] 132ss; J. Fichtner, *Die altorientalische Weisheit in ihrer israelitisch-jüdischen Ausprägung:* BZAW 62 [Giessen 1933]). Se cree que ciertos rasgos del mito de Tammuz aparecen también en el *Cantar de los Cantares* (cf. O. Eissfeldt, *Einl. in das Alte Testament*[3], 656ss).

La exégesis midráshica judía posterior pudo sufrir la influencia de las fuentes babilónicas (cf. W. G. Lambert, AfO 17, 311); el demonio femenino Lilit, conocido por escritos judíos extrabíblicos, es decididamente de origen mesopotámico (cf. D. O. Edzard, WM 1/1, 48), como lo es la magia judía con empleo del aceite (cf. S. Daiches, *Babylonian Oil Magic in the Talmud and in the later Jewish Literature* [Londres 1913]). El nombre griego del demonio Gello se deriva quizá del demonio *gallû* mesopotámico (cf. C. Frank, ZA 24, 161ss; 333s). En el arte cristiano medieval aparecen ciertos elementos que se remontan a la iconografía de la antigua Mesopotamia (cf. A. Parrot, StMar 111ss; G. Contenau, RA 37, 154ss).

Por lo que respecta al Nuevo Testamento, es razonable suponer un influjo de Mesopotamia en relación con ciertos elementos del *Apocalipsis* de san Juan (cf. E. Lohmeyer, *Handb. z. NT*, 16[2] [Tubinga 1953] 48; 113). Las copas mágicas arameo-orientales halladas en Babilonia revelan claras señales de que unas representaciones judeo-helenísticas se sobrepusieron a los restos de antiguos modelos babilónicos (cf. F. Rosenthal, *Die aramaistische Forschung seit Th. Nöldeke's Veröffentlichungen* [Leiden 1939] 219; 219s[4]). Hay también una fórmula aramea de anatema sobre una estela de Sfire-Sugin, que puede relacionarse con un prototipo sumero-acádico (cf. K. R. Veenhof, BiOr 20, 142ss). El Melek Ta'uz de los yezidíes también podría derivar de Tammuz, al menos en cuanto al nombre. No está claro si la idea de las generaciones de los dioses difundidas en la antigua Siria en épocas remotas sufrió algún influjo de Mesopotamia (cf. W. Rollig, WM 1/2, 285s).

Se ha querido ver cierta influencia babilónica en varios encantamientos etiópicos (cf. M. Lambert, RA 50, 50) y al parecer también en el maniqueísmo (cf. G. Widengren, *Mesopotamian Elements in Manichaeism* [Uppsala 1946]).

El prototipo de la clásica representación de Ahuramazda y la imagen que ostentan dos de los cuatro tipos monetarios aqueménidas es el dios Asur en el disco solar alado, portando sus armas y a veces en actitud de arquero (cf. P. Naster, CRRA 11, 105).

La figuración islámica de las tablas celestes con la voluntad divina inscrita en ellas parece estar relacionada con la idea babilónica de las tablillas del destino (cf. A. J. Wensinck, *Handwörtb. d. Islam* [Leiden 1941] 364, cf. Lawh). Las representaciones del mundo siita para conmemorar la muerte de Husein (Ta'ziya) quizá perpetúen antiguos usos relacionados con Tammuz en las acciones que las acompañan (cf. R. Paret, *Symbolik des Islam* [Stuttgart 1958] 72ss).

En el mundo clásico aparece con frecuencia el influjo de Mesopotamia (cf. F. Dornseiff, *Antike und Alter Orient* [Leipzig 1959]). La astrología —cuya importancia se mantiene hasta nuestros días— y la geografía astrológica, los horóscopos y la hepatoscopia, que también se practicaron en el ciclo cultural grecorromano, tuvieron su origen probablemente en Mesopotamia; los modelos etruscos de hígados pueden tener su base en otros de Babilonia (cf. R. Borger, JEOL 18, 317ss). Se ha dicho que los laberintos podrían derivar de los conocidos modelos en barro babilónicos o hititas de las entrañas que se utilizaban en las prácticas adivinatorias (cf. F. M. Th. de Liagre Bohl, *Op. min.*, 324ss). En algunos poetas romanos se ha podido detectar el eco de un texto que contiene un presagio referente a Sargón de Acad (cf. W. G. Schileico, AfO 5, 214ss). Las concepciones griegas relativas a la teogonía y a las generaciones de los dioses (Hesiodo) quizá tengan su origen en modelos mesopotámicos (cf. W. G. Lambert y P. Walcot, *Kadmos* 4, 64ss). No se ha podido dar una respuesta definitiva a la cuestión de si algunos elementos de la filosofía griega proceden de Mesopotamia; en el caso de Platón se ha puesto en duda (cf. W. J. W. Koster, *Le mythe de Platon, de Zarathoustra et des Chaldées* [Leiden 1951] 82; sin embargo, Th. Hopfner, *Orient und griechische Philosophie:* AO 4 [Leipzig 1925]; C. W. Vollgraff, JEOL 7, 347ss), pero es posible que las doctrinas de Tales de Mileto, del joven Aristóteles y de Zenón de Kitión sufrieran esta influencia (cf. C. W. Vollgraff, *loc. cit.*).

VII. BREVE PANORAMA DE LA HISTORIA DE LOS ESTUDIOS SOBRE LA RELIGION DE MESOPOTAMIA

En esta sección sólo podemos referirnos a algunos puntos capitales de la evolución que han tenido estos estudios. El último cuarto del siglo XIX y el primero del actual fueron la etapa del hoy llamado panbabilonismo. Desde que en 1902 comenzó F. Delitzsch a negar con su

obra *Babel und Bibel* la independencia del Antiguo Testamento con respecto al mundo del pensamiento babilónico, H. Winckler y A. Jeremias en particular hicieron notables progresos, aunque desde un punto de vista unilateral, con su «doctrina de la analogía» (cf. A. Jeremias, *Handbuch der altorientalischen Geisteskultur*[2] [Berlín-Leipzig 1929]). La cuestión capital no era tan sólo la relativa a las analogías entre Mesopotamia e Israel, sino muy en especial la que planteaban las mismas bases de toda la concepción oriental antigua acerca del universo, incluyendo a Israel. Esta concepción tenía como base la analogía entre el mundo terreno y el cielo estrellado, el microcosmos y el macrocosmos (por lo que se refiere a la categoría de espacio), el calendario y el ciclo cósmico en una escala mayor y una escala menor en cuanto a la categoría de tiempo. Según estos investigadores, los orígenes de esta concepción habían de buscarse entre los antiguos babilonios o sumerios, a partir de los cuales se difundiría ampliamente. Este punto de vista, en consecuencia, recibió el nombre de «panbabilonismo». Pero más tarde, las investigaciones en torno a las culturas primitivas de Mesopotamia pusieron en claro que la llanura mesopotámica fue en tiempos remotísimos lugar de cita para las más diversas razas y culturas, y que sólo más tarde habría de convertirse en foco de irradiación. También se descubriría posteriormente que la observación y el culto de las constelaciones, en que se fundaba esta «mitología astral», no jugó un papel tan importante en el período sumerio antiguo. Ello significó que «Babel» fuera rechazada como lugar de origen del mundo de las ideas bíblicas (aunque no de las formas literarias de la Biblia). Pero la objeción más fuerte fue seguramente la que se planteó contra la validez histórica de la misma teoría como tal, y se lanzó desde el campo de la psicología comparada, cuyo padre espiritual fue W. Wundt, ya en pleno apogeo del panbabilonismo. De capital importancia fue al respecto el descubrimiento de la actitud mental esencialmente auditiva de los orientales, entre ellos los babilonios y los hebreos, frente a la actitud más visual de los griegos. La antedicha concepción era demasiado estática; no suficientemente dinámica. Entre los pueblos del Próximo Oriente no puede hablarse de proyecciones o paralelismos entre el mundo celeste y el terreno, como ocurre cuando entra en juego una imaginación visual y objetivadora, al menos no como principio dominante. A los antiguos orientales les preocupaban más el conflicto y los acontecimientos que se sitúan al principio y al final de los tiempos, acerca de los cuales sacerdotes y profetas hablaban y cantaban ante su auditorio, imitándolos al mismo tiempo en sus acciones cultuales y en sus ritos (cf. F. M. Th. de Liagre Böhl, JEOL 16, 103s, cuya opinión hemos resumido aquí).

El famoso asiriólogo P. Jensen propuso una notable combinación del método de la crítica literaria entonces vigente y el panbabilonismo. En este punto limitó sus observaciones al poema babilónico de Guilgameš, tratando de demostrar la presencia de sus temas y series enteras

de motivos no sólo en la Biblia y hasta en los evangelios, sino en toda la literatura antigua. No puede negarse que se dan algunas analogías, como en el caso de Homero. En este sentido, Guilgameš es tan sólo un ejemplo, ya que uno de los problemas más notorios es la transferencia de unos mismos temas que circulan en mitos, sagas y cuentos de hadas (cf., por ejemplo, U. Ewig, *Deutsche Volksmärchen* [Francfort del M. 1960] 315ss). En conjunto, parece que la imaginación humana está limitada a cierto número de temas; la cuestión de estas repeticiones y *Anklänge* tiene que ver con esta limitación, que tiende a cerrar los nuevos caminos, más que con la difusión a cargo de cantores y narradores itinerantes (cf. F. M. Th. de Liagre Böhl, *ibid.*, 104s).

Los investigadores ingleses y escandinavos en particular propusieron su teoría del «esquematismo», a la que se opusieron el arqueólogo H. Frankfort y otros. Con el término de «esquematismo» se aludía al conjunto de normas del espíritu o patrones que, según se suponía, se plasmaban en unas expresiones parecidas en los más diversos ciclos culturales (cf. F. M. Th. de Liagre Böhl, *ibid.*, 105; 105[2]).

Sólo podremos aludir ya a algunas fases importantes del desarrollo ulterior de los estudios relativos a la religión mesopotámica.

Entre las obras publicadas a lo largo de este tiempo, merecen citarse el libro de É. Dhorme (1949), que será aún por muchos años el libro patrón y una colección indispensable de materiales; las exhaustivas colecciones de nombres divinos mesopotámicos de A. Deimel (1914; 1950); la obra de Ch. F. Jean sobre la religión sumeria hasta el período de Ur III inclusive (1931); la compilación de materiales referentes a los dioses contenidos en los textos de Ur III hecha por N. Schneider (1939). También es importante la breve monografía de Th. Jacobsen sobre las preocupaciones principales de la religión mesopotámica (1963), así como el capítulo, pesimista e importantísimo, sobre la imposibilidad de componer una historia de la religión de Mesopotamia en el libro de A. L. Oppenheim titulado *Ancient Mesopotamia* (1961). Se hallarán utilísimas antologías de himnos, plegarias y otros textos sumerios y acádicos, en traducciones modernas e inteligibles, entre otros, en los libros de A. Falkenstein y W. von Soden (SAHG [1953]) y en la obra editada por J. B. Pritchard (1955). Importantes monografías son también las obras de B. Gemser (1924) y J. J. Stamm (1939) sobre los nombres personales acádicos, en que se exponen por extenso el significado y el trasfondo religioso. H. Schmökel publicó en 1967 un discurso sobre la preferencia por determinados nombres divinos como componentes de los personales en los distintos períodos (JEOL 19; 468ss). J. Bottéro ha escrito acerca de los antiguos dioses «semíticos» de Mesopotamia (StSem 1, 17ss), H. Hirsch ha elaborado los datos religiosos que aparecen en los textos asirios antiguos de Kültepe en Asia Menor (1961), y H. Fine se ha ocupado de ciertos aspectos de la religión en el período asirio medio (Cincinnati 1955). Ya en 1923, B. Landsberger señaló la urgente necesidad de distinguir claramente entre los diversos cultos

locales (OLZ 1923 74). Más recientemente, F. R. Kraus se ocupa de las divinidades de Isin durante los períodos neosumerio y babilónico antiguo (JCS 3 1951), y A. Falkenstein del panteón de Lagaš en tiempos de Gudea (1966). En los últimos años se ha abordado repetidas veces la cuestión de agrupar a los dioses mesopotámicos como Anunna (sumerio)/Anunnaku e Igigu (acádico). W. von Soden, por ejemplo, demostró que estos conceptos sufrieron ciertas alteraciones de significado en el curso del tiempo (1964), señalando igualmente el notable papel desempeñado por estos dioses en el material babilónico antiguo referente a Atramhasis recientemente publicado (1966). A. Falkenstein ha estudiado los materiales sumerios (1965), mientras que B. Kienast publicó una importante colección acádica de pasajes relativos a los dioses mencionados (1965). De la importantísima obra de investigación realizada por J. van Dijk sobre los motivos cósmico y ctónico en el pensamiento sumerio, sólo ha sido publicada la primera parte (1964); un breve discurso de este mismo autor sobre la religión sumeria ha abierto importantes panoramas a este tipo de estudios (1968). Durante las pasadas décadas se han venido investigando otros ámbitos de los fenómenos religiosos sumerios. Mencionemos en primer lugar la obra pionera de S. N. Kramer sobre la mitología sumeria (1944; ^{2}1961) y las aportaciones de este mismo autor a una colección de estudios sobre las mitologías del mundo antiguo (1961). D. O. Edzard publicó una obra enciclopédica sobre la mitología mesopotámica que merece ser considerada como un hito en el camino que lleva hacia el mejor conocimiento de estas materias (1959). A. Falkenstein y F. M. de Liagre Böhl (1968) han publicado muy recientemente artículos sobre B/Guilgameš en las tradiciones sumeria y acádica respectivamente. La importancia decisiva de conceptos tan importantes como *me, parsu*, que B. Lansberger abordó en un profundo artículo del año 1924, ha sido subrayada nuevamente en las importantes aportaciones de J. van Dijk (1967), A. L. Oppenheim (1961) y K. Oberhuber (1963). También han ido apareciendo algunas monografías sobre los diversos dioses y los textos con ellos relacionados; entre ellas mencionaremos los estudios de K. Tallqvist sobre Asur (1932), de F. Nötscher sobre Enlil (1927; 1938), de H. Schmökel sobre Dagán (1928; 1938), de H. Schlobies (1925) y E. Ebeling (1932) sobre Adad, de A. Falkenstein sobre Šulpa'e (1963) y de J. R. Kupper sobre la iconografía de Amurru (1961). El arqueólogo E. D. van Buren se ha ocupado de numerosos puntos relativos a la religión mesopotámica desde el punto de vista arqueológico, entre otros, el dios Ningizzida (1934).

De obras verdaderamente pioneras podríamos calificar la monografía de H. Zimmern (1909) y la de A. Falkenstein (1954) sobre la figura de Dumuzi, hasta ahora tan difícil de perfilar; en este contexto hemos de referirnos a un reciente artículo de S. N. Kramer, en el que publicó cierto número de textos relativos a Dumuzi (1963). Ya a comienzos de este siglo, J. Hehn dedicó un estudio al concepto babiló-

nico de Dios comparado con el hebreo (1913), obra que podría considerarse como una especie de contrapeso a las ideas panbabilonistas tan populares en aquella época *(Die biblische und die babylonische Gottesidee...* [Leipzig 1913]). Dos años antes, C. Frank, que más tarde publicaría una importante obra sobre los himnos cultuales del ciclo de Ištar-Tammuz (1939), había estudiado el sacerdocio babilónico (1911). Tenemos también los artículos de J. Renger sobre los ministros sacerdotales en el período babilónico antiguo (1967; 1969). H. Frankfort ha escrito varios artículos sobre los aspectos religiosos de la monarquía mesopotámica (1948); C. J. Gadd *(Ideas of Divine Rule in the Ancient East* [Londres 1948]); A. Falkenstein (1949) y W. H. Ph. Römer (1965); A. Sjöberg ha estudiado el tema de la ascendencia divina de los reyes (1967). Recientemente, H. M. Kümmel recopiló el rito del «rey sustituto» (1967). En los últimos años han publicado importantes recopilaciones en torno a la oración y basadas en materiales sumerios y acádicos A. Falkenstein (1959) y W. von Soden (1959; 1964). Se han venido publicando varias colecciones de conjuros, por ejemplo, los dirigidos contra el demonio femenino Lamaštum, por D. Myhrman (1902) y W. von Soden (1954; 1956; 1961); contra diversas enfermedades por A. Goetze (1955), contra el cornezuelo en el ojo por B. Landsberger y Th. Jacobsen (1955) y la colección Maqlû por G. Meier (1937), la Šurpu por E. Reiner (1958) y los textos Namburbi por E. Ebeling (1954-1956). Este último autor ha publicado además un libro con textos y comentarios titulado *Tod und Leben nach den Vorstellungen der Babylonier* (1931) y trató nuevamente acerca de las plegarias de la «elevación de la mano» (AGH 1953). S. N. Kramer abordó las concepciones del mundo inferior expresadas en los materiales literarios sumerios, entre otros temas (1960). En cuanto a las obras dedicadas a los ritos, mencionaremos únicamente el libro de J. Leesse de la serie *bīt rimki* (1955).

Durante las últimas décadas se han llevado a cabo numerosas investigaciones acerca de los textos sapienciales mesopotámicos en el sentido amplio de aquel término. J. van Dijk (1953) y E. I. Gordon (1960) han publicado importantes recensiones y resúmenes de los textos, procedentes sobre todo de fuentes sumerias. W. G. Lambert hizo la edición sistemática de los materiales acádicos en una obra de 1960. Recientemente (1965), W. von Soden se ha preocupado de las teodiceas mesopotámicas. Se han hecho publicaciones y recensiones de varios grupos de textos relativos a presagios, acerca de los cuales también nos remitimos a un sumario de 1966; A. Goetze escribió sobre antiguos textos babilónicos relativos a presagios (1947); F. Nötscher trató acerca de la serie *šumma ālu ina mēlê šakin* (1928-1930) y R. Labat se ocupó de la *enūma ana bīt marsi āšipu illiku*. A. L. Oppenheim ha publicado una obra sobre sueños y el libro asirio de los sueños (1956), J. Nougayrol ha publicado algunos estudios sobre presagios por la observación del hígado (1941; 1945; 1946; 1950), R. Riemschneider sobre los presagios por observación de la hiel (1965), F. R. Kraus (1935; 1939), F. Köcher

y A. L. Oppenheim (1958) sobre los presagios fisiognómicos, G. Pettinato sobre la adivinación por el aceite y el incienso (1966) y R. D. Biggs sobre antiguos encantamientos mesopotámicos relativos a la potencia (1967), mientras que L. Labat comentó los hemerologios y menologios procedentes de Asur (1939) y publicó la serie *iqqur īpuš* (1965). J. Krecher escribió una obra sobre los cánticos cultuales sumerios (1966).

Aún queda mucho por investigar en torno a la religión mesopotámica. En nuestra opinión, habría que prestar especial atención a los siguientes campos de investigación:

a) un estudio más amplio de los diversos panteones locales (oficiales);

b) investigaciones más detalladas acerca de los puntos de divergencia entre las concepciones religiosas «sumerias» y «acádicas», temas en los que hasta el momento sólo se cuenta con obras preliminares, aunque importantes (cf. *supra);*

c) investigación en torno a conceptos fundamentales, especialmente de la religión sumeria, como *me, giš-hur, garza,* para lo cual sería preciso revisar de nuevo exhaustivamente las fuentes acádicas;

d) proseguir el estudio y la clasificación de los materiales relativos a Dumuzi;

e) monografías sobre las divinidades mesopotámicas;

f) estudio ulterior de los textos religiosos mesopotámicos con toda la variedad y amplitud que sea posible.

Esta empresa sólo podría llevarse adelante con perspectivas de éxito a condición de utilizar plenamente los más recientes hallazgos de tipo filológico—es decir, gramatical y lexicográfico—del acádico y el sumerio, teniendo en cuenta además todos los materiales disponibles para ambos idiomas. Además, estos materiales habrán de interpretarse con toda la meticulosidad posible, sin perdonar esfuerzos, sin olvidar la obligada referencia a los descubrimientos y problemas de la moderna arqueología, así como a las ciencias de la religión y la (para)psicología. Desgraciadamente, la situación actual, por lo que se refiere a estas ramas de nuestros estudios, hace que cada vez resulte más difícil de alcanzar este ideal o tan siquiera aproximarse a él. En todo caso, la colaboración entre los filólogos y los estudiosos de las otras disciplinas a que antes nos hemos referido, actuando como asesores, resultará aún más indispensable.

BIBLIOGRAFIA SELECTA

Sección I

R. Borger, *Handbuch der Keilschriftliteratur* 1 (Berlín 1967). Indispensable en cuanto a referencias bibliográficas.
Th. Jacobsen, *Ancient Mesopotamian Religion: The Central Concerns:* PAPS 107, 473ss.
Ch. F. Jean, *La religion sumérienne d'après les documents sumériens antérieurs à la dynastie d'Isin (— 2186)* (París 1931).
J. van Dijk, *Sumerisk religion*, en *Illustreret Religionshistorie*[2] (Copenhague 1968).
— *Le motif cosmique dans la pensée sumérienne:* ActOr 28, 1ss.
B. Meissner, *Babylonien und Assyrien* 2 (Heidelberg 1925).
E. Dhorme, *Les religions de Babylonie et d'Assyrie* (Mana; París 1949).
A. L. Oppenheim, *Ancient Mesopotamia. Portrait of a Dead Civilization* (Chicago-Londres 1964) 171ss.
A. Deimel, *Pantheon Babylonicum*[1] (Roma 1914).
— *Pantheon Babylonicum*[2] (ŠL 4/1; Roma 1950).
N. Schneider, *Die Götternamen von Ur III* (AnOr 19; Roma 1939).
H. Hirsch, *Untersuchungen zur altassyrischen Religion* (AfOBeih 13/14; Graz 1961).
Th. Paffrath, *Zur Götterlehre in den altbabylonischen Königsinschriften* (Paderborn 1913).

Sección III

Sobre las divinidades mesopotámicas, cf. D. O. Edzard, *Wörterbuch der Mythologie* 1/1 (Stuttgart 1965); id., numerosos artículos en *Reallexikon der Assyriologie* 1ss (Berlín-Leipzig 1932ss); J. Bottéro, StSem 1, 17ss; A. Falkenstein-J. van Dijk, *Sumerische Götterlieder* 1/2 (Heidelberg 1959-60).

Sección III, 4

A. Sjöberg, *Der Mondgot Nanna-Suen in der sumerischen Überlieferung* (Estocolmo 1960).
W. W. Hallo; J. van Dijk, *The Exaltation of Inanna* (UNER 3; New Haven-Londres 1968).

Sección III, 6

K. Tallqvist, *Der assyrische Gott* (StOr 4/3; Helsinki 1932).

Sección III, 8 *i)*

C. Frank, *Kultlieder aus dem Ischtar-Tamūz-Kreis* (Leipzig 1939).

Sección IV, 1 *a)*

H. Lenzen, *Die Entwicklung der Zikurrat von ihren Anfängen bis zur Zeit del III. Dynastie von Ur* (Ausgrabungen der Deutschen Forchungsgemeinschaft in Uruk-Warka, 4, Leipzig 1941).
A. Parrot, *Ziggurrats et «Tour de Babel»* (París 1949).

Sección IV, 1 *b)*

B. Landsberger, *Der kultische Kalender der Babylonier und Assyrer* 1 (LSS 6/1-2; Leipzig 1915).

S. Langdon, *Babylonian Menologies and the Semitic Calendars* (The Schweich Lectures of the British Academy 1933; Londres 1935).
R. Labat, *Hémérologies et Ménologies d'Assur* (París 1939).
— *Un calendrier babylonien des travaux, des signes et des mois* (serie *iqqur īpuš;* París 1965).
S. A. Pallis, *The Babylonian Akîtu Festival* (Det Kgl. Danske Videnskabernes Selskab, hist.-fil. Meddelelser 12/1; Copenhague 1926).
J. Krecher, *Sumerische Kultlyrik* (Wiesbaden 1966).

Sección IV, 1 c)

H. Frankfort, *Kingship and the Gods. A Study of Ancient Near Eastern Religion as the Integration of Society and Nature* (Chicago 1948) 215ss.
C. Frank, *Studien zur babylonischen Religion* 1 (Estrasburgo 1911).

Sección IV, 1 e)

F. Blome, *Die Opfermaterie in Babylonien und Israel* (Roma 1934).

Sección IV, 1 f)

A. Falkenstein, *Die Haupttypen der sumerischen Beschwörung* (LSSNF 1; Leipzig 1931).
W. G. Kunstmann, *Die babylonische Gebetsbeschwörung* (LSSNF 2; Leipzig 1932).
G. Meier, *Die assyrische Beschwörungssammlung «Maqlû»* (AfoBeih Berlín 1937).
E. Reiner, *«Šurpu». A Collection of Sumerian and Akkadian Incantations* (AfOBeih 11; Graz 1958).
E. Ebeling, *Die akkadische Gebetsserie «Handerhebung»* (Berlín 1953).
H. Zimmern, *Beiträge zur Kenntnis der babylonischen Religion* (Assyriologische Bibliothek 12; Leipzig 1901).
F. Thureau-Dangin, *Rituels Accadiens* (París 1921).
K. F. Müller, *Das assyrische Ritual 1. Texte zum assyrischen Königsritual* (MVAeG 41/3; Leipzig 1937).
R. Frankena, *Tākultu. De sacrale maaltijd in het assyrische ritueel. Met een overzicht over de in Assur vereerde goden* (Leiden 1953).
J. Laessoe, *Studies on the Assyrian Ritual and Series bît rimki* (Copenhague 1955).

Sección IV, 2.

S. Langdom, *Babylonian penitential Psalms...* (OECT 6; París 1927).

Sección IV, 3.

D. O. Edzard, WM 1/1 (cf. cap. III, *supra).*
S. N. Kramer, *Sumerian Mythology*[2] (Nueva York 1961).
— *Mythologies of the Ancient World* (Garden City, Nueva York 1961) 93ss.
— En *Ancient Near Eastern Texte relating to the Old Testament*[2] (ed. por J. B. Pritchard, Princeton 1955) 37ss. *Mitos sumerios y narraciones épicas.*
E. A. Speiser, op. cit., 60ss. *Akkadian Myths and Epics.*
W. G. Lambert, *Enuma Eliš. The Babylonian Epic of Creation. The Cuneiform Text* (Oxford 1966).
F. Gössmann, *Das Era-Epos* (Wurzburgo 1955).
W. G. Lambert, A. R. Millard, *Astra-Hasīs. The Babylonian Story of the Flood* (Oxford 1969).

Sección V, 1.

A. Heidel, *The Babylonian Genesis. The Story of Creation*[2] (Chicago 1954).
E. Sollberger, *The Babylonian Legend of the Flood* (Londres 1962).

Sección V, 3 *b).*

Varios autores en *La divination en Mésopotamie ancienne et dans les régions voisines* (París 1966).
R. Labat, *Commentaires Assyro-Babyloniens sur les Présages* (Burdeos 1933).
A. Goetze, *Old Babylonian Omen Texts* (YOS 10, New Haven 1947).
A. L. Oppenheim, *The Interpretation of Dreams in the Ancient Near East* (Filadelfia 1956).
G. Pettinato, *Die Oelwahrsagung bei den Babyloniern* 1; 2 (StSem 21; 22; Roma 1966).

Sección V, 3 *c).*

K. Tallqvist, *Sumerisch-akkadische Namen der Totenwelt* (StOr 5/4; Helsinki 1934).
A. Haller, *Die Gräber und Grüfte von Assur* (WVDOG 65; Berlín 1954).

LISTA DE ABREVIATURAS

ActOr	«Acta Orientalia» (Copenhague).
AfO(Beih)	«Archiv für Orientforschung» (Beiheft) (Berlín-Graz 1926/1933ss).
AGH	E. Ebeling, *Die akkadische Gebetsserie «Handerhebung»* (Berlín 1954).
AHw	W. von Soden, *Akkadisches Handwörterbuch* (Wiesbaden 1959ss).
AK	«Archiv für Keilschriftforschung» (Berlín 1923ss).
AnBi	*Analecta Biblica* (Roma).
AncMes	A. L. Oppenheim, *Ancient Mesopotamia. Portrait of a Dead Civilization* (Chicago-Londres 1964).
AnOr	«Analecta Orientalia» (Roma).
AnSt	«Anatolian Studies» (Ankara).
AO	«Der Alte Orient» (Leipzig 1900ss).
AOS	«American Oriental Series» (New Haven).
ArOr	«Archiv Orientální» (Praga 1929ss).
AS	«Assyriological Studies» (Chicago).
Atr	W. G. Lambert; A. R. Millard, *Atra-Hasīs* (Oxford 1969).
BabLaws	G. Driver-J. Milles, *The Babylonian Laws* 1; 2 (Oxford 1952-55).
BagM	«Baghdader Mitteilungen» (Berlín).
BAL	R. Borger, *Babylonisch-assyrische Lesestücke* (Roma 1963).
BASOR	«Bulletin of the American Schools of Oriental Research» (Jerusalén-Bagdad).
BBEA	B. Landsberger, *Brief des Bischofs von Esagila an König Asarhaddon* (Amsterdam 1965).
BBR	H. Zimmern, *Beiträge zur Kenntnis der babylonischen Religion* (Leipzig 1901).
BBV	«Berliner Beiträge zur Vor- und Frühgeschichte» (Berlín).
Bell	«Türk Tarih Kurumu-Belleten» (Ankara).
BG^2	A. Heidel, *The Babylonian Genesis. The Story of the Creation*^{2} (Chicago 1954).
BiOr	«Bibliotheca Orientalis» (Leiden 1943ss).
BJV	«Berliner Jahrbuch für Vor- und Frühgeschichte» (Berlín 1961ss).
BK	«Biblischer Kommentar, Alte Testament» (Neukirchen 1956ss).
BuA	B. Meissner, *Babylonien und Assyrien* 1; 2 (Heidelberg 1920-25).
BWL	W. G. Lambert, *Babylonian Wisdom Literature* (Oxford 1960).
BZAW	«Beihefte zur Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft» (Giessen-Berlín).
CAD	*The Assyrian Dictionary of the University of Chicago* (Chicago-Gluckstadt 1956ss).
CAH^2	*The Cambridge Ancient History*^{2} I; II (Cambridge).
CathTD	«Cahiers du Groupe François-Thureau-Dangin» (París 1960ss).
CBSM	R. Labat, *Un calendrier babylonien des travaux, des signes et des mois* (serie *iqqur īpuš;* París 1965).
Comm	R. Labat, *Commentaires Assyro-Babyloniens sur les Présages* (Burdeos 1933).
CRRA	*Compte Rendue de la... Rencontre Assyriologique Internationale.*

CT	*Cuneiform Texts from Babylonian Tablets in the British Museum* (Londres 1896ss).
Divination	*La divination en Mésopotamie ancienne et dans les régions voisines* (París 1966).
Dreams	A. L. Oppenheim, *The Interpretation of Dreams in the Ancient Near East* (Filadelfia 1956).
FW	*Fischer Weltgeschichte* (Frankfurt del M. 1965ss).
GAG	W. von Soden, *Grundriss der akkadischen Grammatik* (= AnOr 33; Roma 1952).
Gilg	*Epic of Gilgameš* (ed. por R. C. Thoomson, *The Epic of Gilgamish* (Oxford 1930).
HBA	E. F. Weidner, *Handbuch der babylonischen Astronomie* (Leipzig 1915).
HebrArch³	I. Benzinger, *Hebräische Archäologie*³ (Leipzig 1927).
HKL 1	R. Borger, *Handbuch der Keilschriftliteratur* 1 (Berlín 1967).
HMA	R. Labat, *Hémérologies et ménologies d'Assur* (París 1939).
HOr	*Handbuch der Orientalistik* (Leiden 1952ss).
HSAO	*Heidelberger Studien zum Alten Orient* (Hom. A. Falkenstein; Wiesbaden 1967).
IEJ	«Israel Exploration Journal» (Jerusalén).
IR	*Illustreret Religionshistorie*² (Copenhague 1968).
Iraq	Revista «Iraq» (Londres 1934ss).
JAOS	«Journal of the American Oriental Society» (Boston-New Haven 1849ss).
JCS	«Journal of Cuneiform Studies» (New Haven 1947ss).
JEOL	«Jaarbericht van het Vooraziatisch-Egyptisch Genootschap Ex Oriente Lux» (Leiden 1933ss).
JNES	«Journal of Near Eastern Studies» (Chicago 1942ss).
JSS	«Journal of Semitic Studies» (Manchester).
Kadmos	Revista «Kadmos. Zeitschrift für vor- und frühgriechische Epigraphik» (Berlín).
KH	*Código de Hammurabi* (cf. R. Borger, BAL).
LKU	A. Falkenstein, *Literarische Keilschrifttexte aus Uruk* (Berlín 1931).
LSS(NF)	«Leipziger Semitistische Studien (Neue Folge)» (Leipzig 1903/31ss).
MAOG	«Mitteilungen der Altorientalischen Gesellschaft» (Leipzig 1925ss).
MDOG	«Mitteilungen der Deutschen Orient-Gesellschaft» (Berlín 1898ss).
MIO	«Mitteilungen des Instituts für Orientsforschung» (Berlín 1953ss).
MNS 1	A. Sjöberg, *Der Mondgott Nanna-Suen in der sumerischen Überlieferung* 1 (Estocolmo 1960).
MVA(e)G	«Mitteilungen der Vorderasiatisch (-Aegyptischen) Gesellschaft» (Berlín-Leipzig 1896/1922ss).
MVEOL	«Mededeelingen en Verhandelingen van het Vooraziatisch-Egyptisch Gezelschap Ex Oriente Lux» (Leiden 1934ss).
NG	A. Falkenstein, *Die neusumerischen Gerichtsurkunden* 1-3 (Munich 1956-57).
NTT	«Nederlands Theologisch Tijdschrift» (Wageningen).

NumSpl	Revista «Numen, Supplements» (Leiden).
OB	G. Pettinato, *Die Oelwahrsagung bei den Babyloniern* 1; 2 (StSem 21; 22; Roma 1966).
OECT	*Oxford Editions of Cuneiform Texts (/Inscriptions).*
OLZ	«Orientalistische Literaturzeitung» (Leipzig 1898ss).
Op. min.	F. M. Th. de Liagre Böhl, *Opera minora* (Groninga-Yakarta 1953).
Or(Nr)	«Orientalia. Nova Series» (Nr: de la serie anterior; Roma 1931 /20ss).
PAPS	«Proceedings of the American Philosophical Society» (Filadelfia).
PB	A. Deimel, *Pantheon babylonicum* (Roma 1914).
RA	«Revue d'Assyriologie et d'Archéologie Orientale» (París 1886ss).
Racc	F. Thureau-Dangin, *Rituels Accadiens* (París 1921).
Religions	É. Dhorme, *Les Religions de Babylonie et d'Assyrie* (París 1949).
RGG³	*Die Religion in Geschichte und Gegenwart* (Tubinga 1957ss).
RHPhR	«Revue d'Histoire et de Philosophie Religieuses» (Estrasburgo-París).
RHR	«Revue de l'histoire des religions. Annales du Musée Guimet» (París 1880ss).
RlA	*Reallexikon der Assyriologie* (Berlín-Leipzig 1932ss).
RSO	«Rivista degli Studi Orientali» (Roma).
Saec	«Saeculum. Jahrbuch für Universalgeschichte» (Friburgo de Br. 1950ss).
SAHG	A. Falkenstein-W. von Soden, *Sumerische und Akkadische Hymnen und Gebete* (Zürich 1953).
SGL	A. Falkenstein-J. van Dijk, *Sumerische Götterlieder* 1; 2 (Heidelberg 1959; 60).
SKIZ	W. H. Ph. Römer, *Sumerische «Königshymnen» der Isin-Zeit* (Leiden 1965).
SKLy	J. Krecher, *Sumerische Kultlyrik* (Wiesbaden 1966).
ŠL	A. Deimel, *Šumerisches Lexikon* (Roma 1928ss).
SLB	*Studia ad Tabulas Cuneiformes collectas a F. M. Th. de Liagre Böhl pertinentia* (Leiden 1952ss).
SM²	S. N. Kramer, *Sumerian Mythology* (Nueva York ³1961).
SSA	J. J. A. van Dijk, *La Sagesse Suméro-Accadienne* (Leiden 1953).
StBoT	*Studien zu den Boğazköy-Texten* (Wiesbaden 1965ss).
StMar	«Studia Mariana» (Leiden 1950).
StOr	«Studia Orientalia» (Helsinki).
StSem	Università di Roma. Centro di Studi Semitici, «Studi Semitici» (Roma 1958ss).
STT	O. R. Gurney, J. J. Finkelstein y P. Hulin, *The Sultantepe Tablets* 1; 2 (Londres 1957-64).
Sumer	Revista «Sumer» (Bagdad).
Syr	«Syria. Revue d'Art Oriental et d'Archéologie», publicada por el Instituto Francés de Arqueología de Beirut (París).
Tākultu	R. Frankena, *Tākultu...* (Leiden 1954).
TBP	F. R. Kraus, *Texte zur babylonischen Physiognomatik* (= AfO Beih 3; Berlín 1939).

TCS	A. L. Oppenheim (ed.), *Texts from Cuneiform Sources* (Locust Valley-Nueva York 1966ss).
TDP	R. Labat, *Traité Akkadien de Diagnostics et Pronostics Médicaux* (París-Leiden 1951).
TMHNF	*Texte und Materialien der Frau Professor Hilprecht Sammlung Jena, Neue Folge* (Leipzig-Berlín 1937ss).
TS	S. N. Kramer, *From the Tablets of Sumer* (Indian Hills 1965).
TuL	E. Ebeling, *Tod und Leben nach den Vorstellungen der Babylonier* (Berlín-Leipzig 1931).
UET	*Ur Excavations, Texts* (Londres 1928ss).
UM	*The University of Pennsylvania. The University Museum, Publications of the Babylonian Section* (Filadelfia 1911ss).
UVB	*Vorläufige Berichte über die... Ausgrabungen in Uruk-Warka* (Berlín 1930ss).
VR	A. Moortgat, *Vorderasiatische Rollsiegel* (Berlín ^{2}1966).
VS	*Vorderasiatische Schriftdenkmäler der Königlichen Museen zu Berlin* (Leipzig 1907ss).
VTSpl	Revista «Vetus Testamentum», Supplements (Leiden).
Wilb	A. L. Oppenheim, *Catalogue of the Cuneiform Tablets of the Wilberforce Eames Babylonian Collection in the New York Public Library* (= AOS 32; New Haven 1948).
WM	*Wörterbuch der Mythologie* (Stuttgart 1965ss).
WO	«Die Welt des Orients» (Wuppertal-Gotinga 1947ss).
WVDOG	«Wissenschaftliche Veröffentlichungen der Deutschen Orient-Gesellschaft» (Leipzig-Berlín).
WZKM	«Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes» (Viena 1887ss).
YNER	«Yale Near Eastern Researches» (New Haven-Londres).
YOS	«Yale Oriental Series, Babylonian Texts» (New Haven 1915ss).
ZA	«Zeitschrift für Assyriologie und verwandte Gebiete / Vorderasiatische Archäologie» (Berlín-Leipzig 1887ss).
ZDMG	«Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft» (Leipzig-Wiesbaden 1847ss).

H. RINGGREN

Upsala, Suecia

LA RELIGION DE LA ANTIGUA SIRIA

I. INTRODUCCION

La zona que designamos genéricamente como Siria en modo alguno formaba una unidad étnica. En la época que ahora nos interesa, es decir, desde los más remotos tiempos hasta su cristianización, fue escenario de una complicada evolución histórica. Su proceso religioso tampoco es uniforme. Resulta, por consiguiente, imposible describir la religión de Siria como un fenómeno homogéneo y bien definido. Hay más bien una diversidad de religiones que, ciertamente, poseen rasgos comunes, pero que no dejan de presentar cada cual sus propias características.

Por añadidura, la documentación de que disponemos es escasa y desigualmente repartida, de forma que se hace imposible trazar una descripción coherente de la evolución religiosa. Muchos de los datos consisten en hallazgos arqueológicos sin interpretación escrita alguna. Aun cuando sea posible decir con cierto grado de seguridad que un determinado objeto tiene valor religioso, resulta difícil precisar con exactitud en qué consiste ese valor.

Rasgo común de las diversas formas de religiosidad en la zona de Siria—como ocurre con todas las religiones semíticas—es la gran importancia de los dioses en el conjunto de las creencias religiosas. La presencia del dios El en la mayor parte de las religiones semíticas ha sido interpretada por muchos como signo de un primitivo monoteísmo. Sea de ello lo que fuere, lo cierto es que El es una divinidad de capital importancia en toda esta zona; además, cuando es posible descubrir una mitología, aparece claramente como el primero y el más alto entre todos los dioses.

La religión cananea es con frecuencia caracterizada, especialmente entre los investigadores bíblicos, como una «religión de la naturaleza», que carga el acento sobre todo en la idea de la fecundidad. Si esta afirmación se toma en el sentido de que sus dioses no son otra cosa que personificaciones de los fenómenos de la naturaleza, es únicamente una verdad a medias. Pero la segunda parte es cierta: la fecundidad es un elemento de extrema importancia en la mayor parte de las modificaciones de la religión semítico-occidental que nosotros conocemos. De acuerdo con las fuentes bíblicas, también es frecuente juzgar la religión

cananea como inmoral y licenciosa, pero esto es cierto únicamente en el caso de que también se considere inmoral el interés predominante por la fecundidad.

II. EVOLUCION HISTORICA

Prescindiremos aquí de la etapa puramente prehistórica, de la que sólo han llegado hasta nosotros algunos restos arqueológicos. A juzgar por el gran número de figuritas de una diosa desnuda con los pechos y las nalgas fuertemente exagerados, que han aparecido en toda esta zona, podemos concluir que el deseo de fecundidad se expresó allí mediante el culto de la diosa madre. Esto es prácticamente todo lo que podemos decir acerca de la religiosidad prehistórica en aquella zona.

Al iniciarse los tiempos históricos en el área que ahora incluye Siria y Palestina, la hallamos habitada por tribus y pueblos del tronco semítico occidental; y así permaneció durante toda la época que ahora nos corresponde estudiar.

En la época de Hammurabi, los semitas occidentales fundaron un reino en torno a Mari, junto al curso superior del Eufrates. Los documentos de sus archivos áulicos nos hacen entrever algo de su vida religiosa, que podemos describir como un sincretismo a base de elementos mesopotámicos y semíticos occidentales. Hay dos conjuntos de fuentes escritas de comienzos del siglo XIV a.C.: las cartas de Amarna y los textos ugaríticos. Las primeras fueron escritas por los príncipes de las ciudades estados cananeas al faraón egipcio Eknatón. Nos ofrecen un cuadro muy vivo de la vida política en Palestina durante el siglo XIV y contienen numerosos detalles ilustrativos de las creencias y prácticas religiosas. Los textos ugaríticos proceden de la zona costera del norte de Siria. Son documentos de diverso tipo, descubiertos por vez primera el año 1929 en la aldea de Ras Shamra, y por ello conocidos también con el nombre de textos de Ras Shamra. Entre ellos hay cartas y documentos de negocios, pero destaca una colección de textos mitológicos que nos ofrecen los primeros documentos auténticos sobre la religión y la mitología cananeas.

A partir del siglo X poseemos, para la zona costera, numerosas inscripciones fenicias que además arrojan alguna luz sobre las creencias e instituciones religiosas. Estas inscripciones se hallan también repartidas por una vasta zona del mundo mediterráneo, donde los fenicios instalaron sus centros comerciales y sus colonias. Entre éstas, la más importante fue Cartago, en el norte de Africa. Allí se desarrolló una forma especial del idioma fenicio, conocida generalmente por el nombre de púnico. También en Cartago hay cierto número de inscripciones que ilustran lo religioso. Tenemos además los autores romanos que nos han conservado noticias sobre la cultura y religión cartaginesas.

Al sur de Fenicia, en Palestina, los cananeos desarrollaron una cultura de alto nivel, como lo prueban los restos arqueológicos, por ejem-

plo, de Meguiddó, Jasor y Bet-Šán (Beisán). En este último lugar es muy fuerte el influjo egipcio. Contamos con muy escasas inscripciones, aparte de la moabita del rey Mešá *(ca.* 870 a.C.) y algunas estelas egipcias de Beisán. Pero el Antiguo Testamento nos da cuentas de la lucha espiritual de Israel contra la religión cananea, que amenazaba la pureza de la fe yahvista y que en algunas ocasiones motivó ciertas formas de sincretismo. Estas escasas alusiones del Antiguo Testamento, sin embargo, están marcadas por un tono polémico debido a la situación conflictiva, y en consecuencia sólo con ciertas reservas pueden ser utilizadas como fuentes para el conocimiento de la religión cananea.

Más hacia el este, en la región que se extiende en torno a Damasco y el curso superior del Eufrates, a partir del siglo XII se desarrolló cierto número de Estados arameos, que hablaban una lengua distinta del fenicio, el cananeo y el hebreo con diversas variantes. Las inscripciones nos proporcionan algunos datos acerca de su religión, que muestra ciertas peculiaridades específicamente arameas y una influencia de lo asirio-babilónico mayor que las religiones de la zona occidental. El carácter sincretista de ésta aumenta con el tiempo, señalándose especialmente en las inscripciones de Palmira (siglo I a.C.-siglo III d.C.) o en las inscripciones nabateas de la región situada al este del Mar Muerto a comienzos de nuestra era. En esta zona, lo mismo que en Hatra (también en el período greco-romano) destaca mucho el elemento árabe.

Son también fuentes para el conocimiento de la religión semítica occidental algunos autores griegos que nos informan en diversos contextos sobre la situación de esta zona. Filón de Biblos *(ca.* 100 a.C.) nos ofrece noticias detalladas acerca de la cosmogonía y la mitología fenicias, fundándose en los informes de un sacerdote fenicio llamado Sanchuniatón. Luciano de Samosata escribió una obra *Sobre la Diosa Siria*, en la que ofrece una descripción del culto religioso en su patria, la ciudad de Hierápolis de Siria. Otros autores griegos nos hablan del culto de Adonis, del de Hércules de Tiro, etc. Desgraciadamente, la mayor parte de esos relatos son de segunda mano o están llenos de adaptaciones a las ideas griegas, de forma que sólo con muchas cautelas podemos servirnos de ellos. Sin embargo, con el complemento de otras fuentes de información pueden ampliar nuestros conocimientos en cuanto a muchos puntos.

Es evidente que no podemos trazar un cuadro completo y coherente de la historia de la religión semítica occidental a base de tales noticias. También lo es que la situación religiosa de aquella zona no fue uniforme en ningún momento. Todo lo que podremos hacer aquí, por consiguiente, será ofrecer un esquema aproximado, tratando de reunir las noticias dispersas para formar con ellas algo que se parezca a un todo coherente.

III. CONCEPTO DE LA DIVINIDAD

El término común a las lenguas semíticas para designar a «Dios», *'ēl*, aparece con mayor o menor frecuencia en toda esta área. Se discute el sentido original de este término, pero etimológicamente puede que esté relacionado con «poderoso» (en hebreo, *'ēl*, «poder») o con «primero» (en arameo, *'awwal*, «primero»). Es posible que ambos significados estén relacionados de algún modo entre sí, y no se excluye el uno al otro.

Aunque el término *'ēl* se utiliza predominantemente como nombre personal, sin atender a su significado etimológico, es evidente que la idea semítica occidental de dios va inseparablemente ligada a los conceptos de fuerza y poder. Así lo expresa también la forma en que son simbolizados los distintos dioses o con la que se identifican, el toro, para indicar su fuerza y al mismo tiempo su potencia sexual masculina. Lo mismo viene a indicar el hecho de que a los dioses se apliquen frecuentemente epítetos como *'ādōn*, «señor», o *ba'al*, «dueño».

En los textos ugaríticos y fenicios se alude frecuentemente a que los dioses son «santos» *(qdš)*. Es probable que el término tenga aproximadamente el mismo sentido que en el Antiguo Testamento, es decir, divino, excelso y «totalmente otro». Los nombres personales teóforos se refieren a la divinidad como «poderosa», «excelsa», «justa», pero también aluden a dios como al que «da», «ayuda», «libera», «protege», «apoya», «bendice», «es dadivoso», etc. Esto nos ofrece una idea general de lo que se entiende por dios.

No sabemos hasta qué punto estaban organizados los dioses en un verdadero panteón. Sin embargo, los textos ugaríticos muestran que había un término técnico para designar la «asamblea de los dioses», *phr'ilm*, a veces también *mphrt bn'il*, «la asamblea de los hijos de dios» (es decir, de los seres divinos), o *dr'il*, «la generación de Dios (o El)». En una inscripción de Biblos aparece una expresión semejante (siglo x a.C.). Las listas de ofrendas enumeran cierto número de divinidades, lo que quizá sería indicio de que no era totalmente desconocida la idea de un panteón.

El es el primero entre los dioses. En las inscripciones fenicias, el elemento *'ēl* aparece únicamente en los nombres teóforos como equivalente a la noción genérica de «dios». Es posible que también llevara este nombre el dios de Biblos. También se menciona a El en las inscripciones arameas de Zencirli. En los textos ugaríticos aparece El claramente como jefe del panteón o asamblea de los dioses. Es entronizado «en la fuente de los ríos», que podría ser un lugar del que se creía proceder el agua que fertiliza el universo, como los cuatro ríos del Paraíso en el Antiguo Testamento, o el punto en que se juntan las aguas del cielo y las de la tierra. Es el «padre de los hijos de dios» y el «padre de la humanidad»; es dudoso, sin embargo, que *'ab šnm* signifique «padre de los años» *(šnm* podría ser un nombre). En todo caso, cierto pasaje se refiere a él como grande y sabio, afirmando que tiene cabellos grises.

Es frecuente designarle con la expresión «el Toro El», y es posible que se tratara de representarle mediante una estatua de un dios sedente con tiara de cuernos y barba. Otro de sus epítetos, *ltpn il dp'id*, alude a él como «dios benévolo y misericordioso». También se le llama «creador de las criaturas». Le rodea una atmósfera de majestad y calma, y muchas veces da la impresión de un dios distante e inactivo, del tipo frecuentemente designado como *deus otiosus*. Pero no hay que exagerar esta idea, pues en los textos rituales se dice muchas veces que El es objeto de culto y que recibe sacrificios. En los textos mitológicos, las decisiones importantes son privativas de El. Un texto recientemente hallado nos lo presenta participando en un espléndido banquete y exhibiendo ciertas debilidades humanas.

Filón de Biblos menciona un dios fenicio llamado Elos, afirmando que es idéntico al griego Kronos. En la inscripción bilingüe de Karatepe se alude a *'l qn'rṣ*, «El, hacedor de la tierra». Este mismo epíteto aparece en una inscripción púnica posterior y quizá también en la traducción hitita de un mito cananeo. Resulta sumamente interesante el hecho de que un epíteto semejante aparezca también en Gn 14,19.22, donde Melquisedec se refiere a El 'Elyon como «el hacedor *(qōneh)* de cielos y tierra».

Melquisedec era «sacerdote de El 'Elyon («Dios Altísimo»)» y rey de Salem (es decir, Jerusalén); obviamente, representa la religión cananea. 'Elyon nos es conocido como nombre divino también por otras fuentes. Filón cuenta a «Elioun, que era llamado el altísimo» entre los dioses de Fenicia, mientras que una inscripción aramea de *ca.* 750 a.C. alude a un tratado concluido «en presencia de El y 'Elyān y en presencia de cielos y tierra, y lo profundo y las fuentes y en presencia del día y la noche» como testigos. Esto parece implicar que El y 'Elyon eran dos divinidades distintas, mientras que el Antiguo Testamento combina ambos nombres y los refiere a un mismo dios. Esta prueba no es concluyente. Tampoco puede probarse definitivamente que El 'Elyon fuera una divinidad solar; es cierto que se trata de una divinidad celeste.

El Antiguo Testamento, sobre todo los relatos de los patriarcas, mencionan otros dioses cuyos nombres contienen el elemento El, tales como *El Šaddai* (habitualmente traducido por «Dios Todopoderoso», posiblemente «el dios de la montaña»), *El 'ōlām*, el dios de eternidad (o tiempo?), *El-Beth-el*, «el dios de Betel». Es posible que se trate de epítetos originalmente cananeos. En el caso de esta última divinidad disponemos también de fuentes extrabíblicas, ya que Filón menciona a *Baitylos* (es decir, Betel) como hermano de El, y Betel aparece en documentos cuneiformes de *ca.* 675 a.C., mientras que la colonia judía de Elefantina rendía culto en el siglo V a.C. a una divinidad distinta llamada Betel. Es posible que se trate de variantes locales del mismo dios El.

En los textos ugaríticos, el dios más importante y activo es Ba'al.

Este nombre significa «dueño» o «amo» y se usa frecuentemente en este sentido. En el Antiguo Testamento siempre lleva artículo determinado cuando se aplica al dios, y frecuentemente aparece usado en plural, los *be'alim*. También se presenta muchas veces como primera parte del nombre que designa a numerosas divinidades locales, siendo el segundo elemento en la mayor parte de los casos el nombre de una localidad, por ejemplo, Ba'al-Jasor, Ba'al-Peor, Ba'al-Sidón, Ba'al-Líbano, Ba'al-Jarrán (cf. también el femenino Ba'alat-Gebal, «la Señora de Biblos»), mientras que en algunos otros es un nombre distinto, por ejemplo, Ba'al-Berit, «el Señor de la Alianza» (Jue 9,4), o Ba'al-Marqod, «el Señor de la Danza». Según cierta teoría, todo lugar o fenómeno natural tenía su propio *ba'al* o dueño, y de ahí se derivó la creencia, en un Dueño o Señor, el Ba'al con mayúscula. Las fuentes no nos proporcionan datos suficientes para definir exactamente las relaciones existentes entre el dios Ba'al mencionado en el Antiguo Testamento y el que aparece en los textos ugaríticos, pero de éstos, así como de las cartas de Amarna, se desprende con toda claridad que Ba'al era un nombre propio ya en el siglo XV. Los *be'alim* serían formas locales de este mismo dios en su aspecto de divinidad tutelar de una ciudad, etc.

En los mitos ugaríticos, Ba'al recibe frecuentemente el epíteto de *Al'iyan*, que probablemente significa «fuerte» o «poderoso». También se le llama *zbl*, probablemente «el príncipe», anteriormente en la forma más elaborada de «el príncipe, señor de la tierra». El hebreo Ba'al-Zebub (2 Re 1,2) quizá sea una desfiguración de este mismo nombre, mientras que el Nuevo Testamento ha conservado en Beelzebul la forma correcta. Otro epíteto es *rkb 'rpt*, «el Jinete de las nubes», que caracteriza a Ba'al como dios de la tormenta y de la lluvia (a Yahvé se aplica un título parecido en Sal 68,15; cf. Sal 18,11). Las conexiones de Ba'al con la lluvia y la fertilidad se ponen también de manifiesto en un pasaje en que se afirma que cuando su templo esté terminado, él «dará abundancia de lluvia, abundancia de agua y nieve, hará resonar su voz en las nubes, sus relámpagos y rayos sobre la tierra». Esta cita asocia a Ba'al con el trueno y el relámpago, como lo confirman otros pasajes, algunos de los cuales le llaman Hadd, es decir, Hadad. Una descripción poética de Ba'al-Hadd nos lo presenta sentado en su trono sobre la montaña de Ṣapān, llamada también la «montaña de la victoria», rodeado de relámpagos, el rocío sobre su frente y coronado con dos cuernos. La misma idea se refleja en esculturas y relieves. Ba'al es representado con barba en punta, un yelmo con cuernos, llevando una maza en una mano y una lanza, que evidentemente representa el rayo, en la otra. Los cuernos parecen indicar que se consideraba a Ba'al como un toro, pero los textos nunca lo afirman expresamente, aunque en un mito se dice que tuvo trato carnal con una novilla, mientras que en otro se le anuncia el nacimiento de un becerro. Es posible que los cuernos fueran primariamente un símbolo del vigor divino.

No está del todo claro cómo se identifican Ba'al y Hadad. Hadad

es el nombre arameo del dios de la tormenta, conocido también en los textos acádicos bajo el nombre de Adad. Podría ser que Ba'al se usara entre los cananeos únicamente como un término genérico para designar al mismo dios que también llevaba el nombre de Hadad, del mismo modo que Marduk era llamado Bel («señor») en Babilonia. Hadad es mencionado varias veces en las inscripciones arameas. Es el dios nacional que otorga el trono y la autoridad al rey. Responde a las plegarias y concede toda clase de bienes, pero también puede volverse iracundo y castigar a quienes quebrantan los pactos.

Como dios de la tormenta, Hadad lleva el epíteto de Rammān, «el tonante», conocido en la Biblia bajo la forma de Rimmón (2 Re 5,18) y Hadad-Rimmón (Zac 12,11). Este último pasaje parece indicar que había una fiesta de la muerte del dios, de la que no hay más noticias en relación con Hadad, pero que podría reflejar unas ideas semejantes a las relativas al Ba'al ugarítico. Luciano identifica a Hadad con Zeus, subrayando el aspecto de dios del trueno. Dice que es «el primero y el mayor entre los dioses de los sirios» y lo identifica con el sol, lo que obviamente es resultado de la tendencia helenística hacia el monoteísmo solar. En la época greco-romana se rendía culto a Hadad como divinidad solar, por ejemplo, en Heliópolis (Baalbek), mientras que la identificación con Zeus y Júpiter indica sus facetas como dios de la tormenta y dios del cielo.

Volviendo al Al'iyan Ba'al de Ugarit, frecuentemente es presentado como el gran cazador. Los mitos nos narran que derrotó a Yam, el Mar, lo que nos recuerda la victoria de Marduk sobre Tiamat, ideas que probablemente se reflejan en el Antiguo Testamento bajo la forma del combate de Yahvé con el abismo *(tehōm)*. Otras veces se dice que el enemigo de Ba'al es el dragón o Lotán; exactamente el mismo término aparece en pasajes del Antiguo Testamento que representan la tradición mitológica de la creación. Pero lo extraño es que esa lucha con Yam no se relaciona expresamente en los textos de Ras Shamra con la creación. El resultado de la victoria de Ba'al parece consistir más bien en que asume la realeza.

Sin embargo, el enemigo máximo de Ba'al es Mot, la Muerte. Esta, según el mito, consigue arrojar a Ba'al al mundo inferior, con el resultado de que la vegetación se seca y muere. Sin embargo, gracias a la intervención de su hermana, 'Anat, Ba'al es finalmente devuelto a la vida, de forma que «los cielos llueven manteca y los wadis corren llenos de miel». Obviamente, Mot representa la estación cálida y seca que mata la vegetación, y el mito en su conjunto refleja la alternancia de las estaciones.

Un problema especial se plantea en relación con Ba'al-šamēm (en arameo, Be'elšemín), «el Señor del Cielo». ¿Se trata de un dios del cielo específico, o únicamente de un aspecto del dios de la tormenta, Ba'al, con especial referencia a los fenómenos celestes? Filón de Biblos dice que los primeros seres vivientes sobre la tierra, en tiempos de sequía,

alzaban sus manos hacia el sol, al que consideraban como único dios, señor del cielo, llamándole Beelsamen, que es el mismo que el Zeus de los griegos. Parece que esta afirmación refleja el sincretismo posterior helenístico, en que Zeus y el sol se identificaban y eran considerados como la divinidad suprema.

Ba'alšamem es mencionado en inscripciones fenicias, en el tratado de Asarjaddón con el rey de Tiro, en Cartago, y por Plauto, en Karatepe, y en numerosas inscripciones arameas, pero ninguna de estas referencias añaden ningún dato nuevo que ayude a caracterizarlo mejor. En Karatepe parece identificarse con el dios hitita de la tormenta. En la estela de Zakir es mencionado junto con *'el-wer* (probablemente = Hadad) y en las cartas arameas aparece al lado de otro dios celeste cuyo nombre, desgraciadamente, se ha perdido. Hay pruebas abundantes de que Be'elšemín recibió culto durante la época helenística; proceden de Haurán, Palmira y Dura-Europos; todavía en el siglo v, Isaac de Antioquía nos informa de que se le rendía culto en Edessa. En Palmira es especialmente conocido como dios dadivoso y benévolo. Las fuentes asirias nos informan también acerca de un cierto Atarsamain, es decir, 'Athtar del cielo, pero no podemos afirmar si su analogía con Be'elšemín va más allá del segundo elemento del nombre.

En Cartago recibía culto un dios llamado Ba'al Ḥammón (¿«el señor del altar del incienso»?). Aparece en gran número de inscripciones votivas, primero solo, pero más tarde en unión de la diosa Tinnit y siempre mencionado *a continuación* de ella. Hay unos pocos casos en que se menciona a este dios en Fenicia y en Palmira. En algunas inscripciones latinas se le llama *frugifer* y *deus frugum*, lo que indica sus conexiones con los frutos y probablemente con la vegetación en general. Más tarde fue identificado con el dios egipcio Amón de Siwa, con el griego Kronos y con el romano Saturno, y algunas veces también con Júpiter. Algunos investigadores lo han identificado con El, cuyo nombre no aparece en Africa, pero esta identificación no cuenta con pruebas concluyentes.

Aliyan Ba'al es frecuentemente llamado hijo de Dagán en los textos ugaríticos. Pero el mismo Dagán (o Dagón) no aparece absolutamente en la mitología. También su nombre aparece con poca frecuencia, exceptuando escasos nombres teóforos, algunas listas de ofrendas y dos inscripciones votivas. Sabemos que tenía un templo en las proximidades del de Ba'al en Ugarit; hay también una Bet-Dagón («casa de Dagón») en la llanura costera del sur de Palestina. En 1 Sm 5,1-2 se alude al culto de Dagón en la ciudad filistea de Ašdod. Estas noticias no aclaran nada en relación con las funciones de este dios. Etimológicamente parece tener alguna relación con el grano (en hebreo, *dāgān)*, siendo menos probables sus conexiones con el árabe *dagn*, «lluvia», o con el hebreo *dāg*, «pez». El hecho de que en algunas monedas de Arado aparezca un dios con cola de pescado probablemente no significa nada a favor de esta última interpretación.

Los autores griegos dan el nombre de Adonis a un dios que recibía culto en Siria y Palestina, que incluso llegó a ser adoptado por los mismos griegos por lo menos a partir del siglo VII a.C. El nombre es idéntico al fenicio (y hebreo) *'ādōn*, «Señor», pero este término no está atestiguado en las inscripciones como nombre propio, sino como epíteto divino. Es probable, por tanto, que Adonis sea el nombre griego de alguna forma local de Ba'al.

Según las fuentes griegas, el joven Adonis era amado por Afrodita y por Perséfone, la diosa del mundo infernal. Al no dejarle ir libre ésta última, Afrodita descendió a los infiernos para sacarle de allí. Entonces decretó Zeus que Adonis habría de pasar medio año con Afrodita en el mundo superior y el otro medio con Perséfone. Finalmente se dice que Adonis fue muerto por un jabalí, siendo amargamente llorado por Afrodita. En este relato resulta fácil reconocer ciertos elementos pertenecientes a la mitología de Tammuz y Ba'al; podría ser casual el hecho de que las inscripciones nada nos digan acerca del dios Adonis.

Como centros más importantes del culto de Adonis se mencionan las ciudades de Biblos en la costa siria y Pafos en Chipre. Según Luciano, la primera tenía un templo de Afrodita (es decir, Astarté), en que se celebraban ritos secretos en honor de Adonis. Entre ellos se incluían las lamentaciones por Adonis «como por un difunto», sacrificios y, finalmente, el retorno del dios a la vida. El río que desemboca en el Mediterráneo por Biblos llevaba el nombre de Adonis, y cerca de su nacimiento, en Afaca, había un santuario de Astarté. Había allí una pintura en que podía verse a Adonis en el momento de ser muerto por un oso (¡) y a la diosa llorándole. En Is 17,10s hay una alusión a los llamados «jardines de Adonis», ya mencionados por Platón, es decir, unos cuencos llenos de tierra en que se forzaba el crecimiento de unas plantas que luego se marchitaban en seguida, símbolo del dios que se desarrolla y muere.

Es probable que también Ešmún pertenezca a la categoría de los dioses de la fecundidad. Es frecuentemente mencionado en inscripciones fenicias, especialmente en Sidón, y también tuvo importancia en Cartago. Una inscripción trilingüe de Cerdeña lo identifica con Esculapio, lo que indica que era considerado como un dios de la salud. Sin embargo, éste puede ser un rasgo secundario. Incluso se ha sugerido que podría identificarse con Adonis. En todo caso, algunas veces se le da el título de *'ādōn*. Damascio nos informa de que en su juventud este dios fue perseguido cierta vez por Astranoë (= Astarté?), y que, huyendo de ella, se castró. Murió, pero fue resucitado por la diosa y recibió el nombre de Ešmún en virtud del calor o fuego *('eš)* de la diosa que le devolvió la vida. La etimología es falsa, pero el resto del relato podría reflejar, en forma desfigurada, una verdadera mitología.

Rešef (en hebreo; otras formas de este nombre pueden ser Rašap, Rašpán o Rašfón) nos es conocido por textos de Mari y Ras Shamra o por inscripciones púnicas y monumentos egipcios. El nombre puede

significar «fuego» o «peste»; este dios está obviamente relacionado con el fuego, el relámpago y la peste (cf. Dt 32,24; Hab 3,5). En el Poema de Keret se nos dice que el dios, es decir, la peste, arrebató al hijo de Keret. Cuando una de las cartas de Amarna dice que Nergal ha exterminado al pueblo, incluido el hijo del remitente, es probable que se aluda a Rešef. El hecho de que se le llame *b'l ḥṣ*, «el señor de la flecha», trae a la mente las flechas de Apolo, de las que se creía que causaban la enfermedad; de hecho, Rešef es identificado muchas veces con este dios. Por otra parte, también se le invoca para obtener la salud. Ciertos textos de Ras Shamra relacionan a Rešef con la diosa del sol, una vez como portero del sol poniente (es decir, del mundo inferior) y otra con uno de los once dioses que se mencionan como auxiliares de la diosa en un encantamiento.

De Rešef sólo conocemos imágenes egipcias, que nos lo presentan como un guerrero armado de escudo, lanza y hacha de guerra, portando una corona con un emblema que simula la cabeza de una gacela. Una pintura semejante de Beisán lleva la inscripción: «Mekal, el dios de Beisán». Por otra parte, en una inscripción de Chipre se menciona a un dios Mekal junto con Rešef. Ambos dioses, por consiguiente, no son idénticos, pero se aproximan mucho en cuanto a su naturaleza.

Melqart (originalmente, Melk-qart, «el rey de la ciudad») era el dios tutelar de Tiro, pero también recibió culto en Cartago. Según nuestras noticias, es mencionado por primera vez en el tratado de Asarjaddón con el rey de Tiro. Los investigadores lo han identificado como un dios solar, pero parece que sus rasgos solares son más bien tardíos. Como es lógico tratándose del dios de una ciudad marítima, está también asociado con el mar y la navegación. Frazer incluyó a Melqart entre los dioses que mueren y resucitan, pero las pruebas que aduce no siempre son convincentes. Sabido es que Melqart fue identificado con Hércules; también el mito de que fue quemado en la hoguera del monte Oeta ha sido relacionado con Tiro. Hay noticias de una fiesta llamada la «resurrección *(égersis)* de Hércules» celebrada en el mes de enero. Un autor griego nos informa de que los fenicios sacrificaban codornices a Hércules porque éste había sido muerto por Tifón, pero le había devuelto la vida Iolaos, que acercó una codorniz a la nariz del dios para que el olor del pájaro le resucitara. Obviamente, no resulta fácil de reconstruir a partir de estos datos fragmentarios un mito de la muerte de Melqart por el fuego, representada en el culto mediante la cremación de un muñeco —las pruebas relativas a este hecho son oscuras y equívocas— y su resurrección final. Se han combinado ciertos elementos de la mitología griega con datos de la religión fenicia, de forma que resulta imposible sacar conclusiones definitivas de estos materiales. Hay monedas que llevan un águila o un león como símbolos de Melqart. Se dice que su templo no tenía imagen alguna del dios, pero que sobre su altar ardía constantemente el fuego.

Jorón es una divinidad cananea que nos es conocida por algunos nom-

bres personales y de lugar desde *ca.* 1900 hasta *ca.* 600 a.C. El Libro de Josué menciona dos localidades llamadas Bet-Jorón (casa o templo de Jorón); en un texto egipcio del siglo XII a.C. se maldice a un príncipe llamado Jaurán-abum, «Jorón es padre». También hay textos egipcios en que se menciona a Jorón junto con Rešef y 'Anat. En un texto ugarítico aparece invocado en una maldición de Keret, y también se le nombra en un encantamiento fenicio de Arslantaš (siglo VII a.C.). Se le conoce además como divinidad tutelar de la ciudad de Yabné; un óstrakon hallado precisamente al norte de Tel Aviv alude a «oro para el templo de Jorón». Se supone que era una divinidad ctónica, pero no hay pruebas claras de ello.

Kemóš (o, quizá, mejor Kamóš) era el dios nacional de los moabitas. Es mencionado varias veces en el Antiguo Testamento y en las inscripciones del rey Mešá de la llamada estela moabita, la mayor parte de las veces, y por razones obvias, en relación con la guerra. Un par de nombres teóforos no añaden nada a nuestros conocimientos; una lista de dioses lo equipara a Nergal. Algunas monedas moabitas muestran una figura guerrera entre dos antorchas: *podría* tratarse de Kemóš.

En el Antiguo Testamento se menciona varias veces a Milkon de los ammonitas. Su nombre está relacionado con *milk*, «rey». No conocemos más detalles.

Un oscuro texto ugarítico relaciona el nacimiento de dos dioses, Šahar y Šalim, con «las dos consortes de El». El texto no da noticia alguna sobre sus funciones, de forma que sólo podemos hacer conjeturas a partir de la etimología. Šahar significa «aurora» y aparece también en algunos pasajes del Antiguo Testamento con regusto mitológico, por ejemplo, en Is 14,12, donde se menciona un cierto Jelal (luna) hijo de Šahar. Hay razón, por consiguiente, para pensar que Šahar es el dios de la aurora. Se podría pensar, a su vez, que Šalim sería el dios del atardecer, de las sombras; en apoyo de esto podría aducirse el hecho de que la puesta del sol en acádico es *šalām šamši*. Este nombre parece formar la última parte del de Jerusalén, que significa probablemente «el cimiento o fortaleza de Šalim». Por las fuentes asirias conocemos un dios Šulmán.

En cuanto a las divinidades femeninas, lo más importante que encontramos son tres variantes de la gran diosa, la divinidad madre y del amor, con sólo escasas diferencias individuales, concretamente, Athirat, 'Athtart y 'Anat. Las tres aparecen en los textos ugaríticos, pero también nos son conocidas por otras fuentes.

Resulta imposible precisar las relaciones existentes entre estas tres diosas y la anónima diosa madre, representada por las figuritas que aparecen en esta zona desde tiempo inmemorial. Esta diosa es evidentemente presemítica, pero las tres diosas semitas podrían representar otras tantas variantes de la misma idea, es decir, la potencia femenina de procreación como algo de carácter divino y a la vez esencial para la existencia de la vida y de la sociedad.

Athirat (Ašerá) es consorte de El y la diosa suprema en los textos

ugaríticos; en las listas de ofrendas suelen mencionarse los dos juntos. A veces es llamada simplemente *'ilt*, «la diosa», para sugerir posiblemente su condición de pareja de El. Su epíteto más común es *rbt'atrt ym*, «Señora de Ašerá del Mar»; otras interpretaciones, como «la que pisa sobre el mar», son inciertas. Los textos no dan a conocer en qué consisten exactamente sus relaciones con el mar. También es llamada *qnyt 'ilm*, «la que crea, o da a luz, a los dioses», mientras que éstos son «los hijos de Athirat». En el poema de Keret se dice que ella y 'Anat son las dos divinas nodrizas que amamantan al hijo del rey.

Fuera de Ugarit, Ašerá es también conocida entre los amorreos de la primera dinastía de Babilonia, que la tienen por consorte del dios nacional Amurru, dándole el nombre de «la nuera del rey de los cielos» y «la señora del placer y de la voluptuosidad». Un rey amorreo lleva el nombre de Abdi-Aširta, «el siervo de Athirat»; en una carta de Ta'annek, en Palestina, escrita en cuneiforme, aparece otro nombre compuesto con el de Aširta. En el Antiguo Testamento son mencionadas frecuentemente las ašerá o ašerás, normalmente aludiendo a los cipos sagrados de madera que se consideraban símbolos de la diosa. En algunos pasajes, sin embargo, parece que se alude a la misma diosa, por ejemplo, en 1 Re 18,19, donde son mencionados sus profetas, mientras que 1 Re 21,6; 23,6 hablan de una estatua de la diosa colocada en el templo de Jerusalén.

'Athart, o Astarté, como es llamada en los textos griegos (el Antiguo Testamento tiene la forma Aštoreth), es mencionada en Ugarit únicamente en algunas fórmulas estereotipadas y en textos litúrgicos, mientras que los autores griegos hablan de ella frecuentemente, identificándola muchas veces con Afrodita. Es una divinidad a la vez benévola y terrible, diosa del amor y de la fecundidad, pero también de la guerra.

El poema de Keret nos informa de que 'Athtart y 'Anat son hermosas. Su epíteto, *šm b'l*, «el nombre de Ba'al», sugiere una cierta relación con Ba'al, dios de la fecundidad. Como diosa de la guerra aparece en 1 Sm 31,10, que nos informa de que se le consagra el botín en su templo; también aparece frecuentemente en las fuentes egipcias. Un papiro egipcio de la XIX dinastía cuenta su matrimonio con el dios tiránico del mar, un motivo que no conocemos por ninguna otra fuente.

El Antiguo Testamento menciona a Aštoreth varias veces como diosa de los sidonios (1 Re 11,5.33; 2 Re 23,13), pero también es posible que se aluda a ella en Jr 7,18; 44,17ss bajo el epíteto de «Reina de los Cielos»; este título aparece también en una carta aramea procedente de Hermópolis.

Según Filón de Biblos, Astarté tomó cierta vez unos cuernos de toro para ostentarlos como símbolo de autoridad. Esto puede tener alguna relación con el nombre de lugar Ašteroth-qarnayim (Gn 14,5), «la Astarté de los dos cuernos». En Beisán aparece una diosa con cuernos, pero su identificación con Astarté no es del todo segura. En otra ocasión se muestra portando una corona con adornos a modo de frutas,

lo que obviamente constituye un símbolo de la fecundidad. Su ave sagrada era la paloma; también parece que la serpiente era un antiguo símbolo de esta diosa. En los objetos de culto aparecen frecuentemente las serpientes y las palomas juntas.

Las fuentes griegas se refieren a la diosa principal de los arameos con el nombre de Atargatis, que corresponde al arameo 'Attar-'Atté. La primera parte es el normal equivalente arameo de 'Athtar(t), mientras que la segunda puede ser una variante de 'Anat o el nombre especial de una divinidad local. Luciano la identifica con Hera, «aunque participa también de los atributos de Atenea, Afrodita, Selene, Rea, Artemis, Nemesis y las *moirai*». También se podría decir que es el compendio y la sustancia del divino poder femenino.

Sobre Atargatis no nos ha sido transmitido ningún mito, pero Luciano describe con gran detalle el templo que le estaba dedicado en Hierápolis. Nos informa de que estaba representada allí en una imagen sedente sobre un trono soportado por leones, llevando un cetro en una mano y una rueca en la otra, coronada de rayos y una torrecita. Las figuras de algunas monedas confirman esta descripción; otras monedas la representan sentada sobre un león. Sus animales sagrados eran los peces.

Los autores clásicos mencionan también una diosa llamada Derketo, que parece ser una variante de Atargatis. Era representada con cola de pescado y en su templo había un estanque con peces sagrados. Esto nos recuerda, en parte, a Athirat, en cuanto a sus relaciones con el mar, pero Atargatis también tenía peces sagrados. Es obvio que los peces servían para simbolizar de algún modo la vida y la fecundidad.

Diodoro Sículo nos narra que Derketo engendró una hija, Semíramis, del hermoso y joven Simios. Avergonzada de su amor pecaminoso, ahogó al joven, que también es designado con el nombre de Ichthys («pez»), y arrojó en el desierto a la joven, que fue alimentada allí por palomas. Finalmente, la misma diosa se arrojó al mar cerca de Ascalón. Es evidente que una de las intenciones de este mito es la de explicar por qué los peces son los animales sagrados de esta diosa. También trata de plasmar ciertas ideas relativas a la vida y la fecundidad. Pero el resto resulta oscuro. Se nos dice que Semíramis estaba representada en un signo *(sēmeion)* colocado entre las estatuas de Hadád y Atargatis, que era llevado procesionalmente dos veces al año hasta un estanque próximo. Una inscripción procedente de Delos menciona a la tríada hierapolitana formada por Hadad, Atargatis y Asclepio, siendo este último, evidentemente, el dios joven. ¿Hay alguna relación entre Simios-Semíramis y Ešmún, que también es identificado con Asclepio? Por lo menos hay cierta semejanza en cuanto al sonido.

'Anat aparece como la diosa más activa en los textos ugaríticos. También jugaba un papel importante entre los hicsos de Egipto. En una estela de Beisán es llamada «la reina de los cielos, la señora de los dioses». En otros lugares escasean las alusiones a esta divinidad. En una

inscripción bilingüe de Chipre es identificada con Atenea, mientras que en Tiro y en la colonia judía de Elefantina se conocía una diosa llamada 'Anath-Betel. En Elefantina aparece además una 'Anath-Yahu, es decir, 'Anath consorte (?) de Yahvé. Finalmente, su nombre aparece en Šamgar ben 'Anath (Jos 9,32; Jdt 1,33), así como en Anathoth, la patria de Jeremías.

En Ugarit, 'Anat lleva el epíteto de *btlt*, la virgen, subrayando su juventud y su capacidad procreativa femenina. El epíteto *rḥm* parece implicar un significado semejante («muchacha»). Frecuentemente se alude a ella como hermana de Ba'al, que puede significar a la vez, como ocurre en el *Cantar de los Cantares*, amada y esposa. También recibe a veces el epíteto de «la *ybmt* de las naciones», en que el término trasliterado tiene algo que ver obviamente con el matrimonio («cuñada», «amante», «viuda»?). Algunos textos más bien escasos la presentan ejerciendo funciones sexuales. En un texto aparece «cantando su amor por Ba'al», pero, desgraciadamente, no se dan las palabras del cántico.

En los poemas, sin embargo, predominan con mucho sus funciones guerreras. En el texto de Aqhat aparece codiciando el arco de Aqhqt. En el ciclo de Ba'al aparece llorando y enterrando a su hermano, pero luego ataca a Mot y lo mata. Otro pasaje la presenta luchando contra ciertos enemigos y bañada en sangre. Es representada con casco, hacha de guerra y lanza. En Egipto a veces adopta los símbolos de Hator.

La gran diosa de Cartago es Tinnit (que antes se leía Tanit). Ocupa el puesto supremo y normalmente es mencionada en primer lugar, delante incluso de Ba'al Ḥammón. Parece que Tinnit es la forma específicamente cartaginesa de Astarté, pero resulta rarísimo el hecho de que no aparezcan nombres teóforos compuestos con el de Tinnit, mientras que hay algunos que llevan el de Astarté. Parece que este nombre tiene su origen en Cartago, pero no se ha dado una explicación satisfactoria de este hecho.

Tinnit es habitualmente llamada *pn B'l*, «la faz de Ba'al», epíteto de significado oscuro, pero que posiblemente alude a que su imagen estaba colocada «frente al rostro de Ba'al» o a que la diosa se consideraba como la «manifestación» de Ba'al.

A juzgar por sus identificaciones con divinidades griegas y romanas, Tinnit parece haber recibido culto como reina de los cielos. Hay indicios de que era considerada virgen, pero también recibe los epítetos de «madre» y *nutrix*. Sus símbolos son los propios de una diosa de la fecundidad: la granada, la espiga, la paloma, pero también una mano que se extiende en gesto protector y un símbolo geométrico de oscuro significado: un triángulo con un brazo horizontal sobre el pico superior y una media luna cubriéndolo.

No son muy comunes las divinidades específicamente astrales. Los textos ugaríticos conocen un dios solar, Šapš, «la lámpara de los dioses», pero no ocupa lugar destacado y aparece pocas veces mencionado en las listas de ofrendas. En la zona costera de Palestina hay una ciudad lla-

mada Bet-Šemeš, «el templo del sol», mientras que el nombre Šimšon parece contener una alusión al culto del sol. El Antiguo Testamento repudia la veneración de las divinidades astrales, y alude en una ocasión a los caballos que eran dedicados al sol (2 Re 23,11). En el templo cananeo de Jasor aparecen los símbolos del sol y la luna. En un texto ugarítico aparece el dios lunar Yarih y se habla de sus bodas con Nikkal (en sumerio, Nin-gal). Bet-Yerah y Jericó *(yerīḥō)* son nombres de lugar relacionados con el culto lunar.

IV. RELIGIOSIDAD

1. *Culto y sacrificios*

El culto divino público se celebraba al aire libre, en colinas y bosquecillos, o en templos.

Los lugares de culto son designados normalmente con el nombre de *bāmāh*, que en nuestras biblias castellanas suele traducirse por «lugar alto». En estas colinas, naturales o artificiales, había un altar en el que se ofrecían sacrificios, una *maṣṣēbāh*, o estela de piedra, que simbolizaba la divinidad masculina, y una *'asērāh*, o cipo de madera que representaba a la diosa. En las excavaciones han aparecido estelas de piedra, pero nada ha quedado de los cipos de madera. Tratándose de templos, era frecuente erigir fuera del edificio una *bāmāh* artificial.

En Gn 28 se narra que Jacob erigió una *maṣṣēbāh* en Betel, diciendo: «Esta piedra será la casa de Dios *(bēt-'ēl)*». Filón de Biblos se refiere a unas estelas de piedra llamadas *baitylos* o *baitylion* y que se tienen por *lithoi empsychoi*, es decir, por piedras con alma o piedras vivientes. Esto indica que las estelas eran consideradas moradas de los dioses; no está claro si el término griego se deriva de *bēt-'ēl*, o si ambos proceden de una palabra más antigua de significado desconocido. Es claro, sin embargo, que el término *maṣṣēbāh* tiene relación con el árabe *nuṣb*, que se refiere a las piedras erigidas en lugares sagrados *(ḥaram)* y que de tiempo en tiempo se rocían con sangre sacrificial. De hecho, se dice que Jacob derramó aceite sobre la estela de Betel. Los datos, por consiguiente, fluctúan entre la idea de un verdadero altar o de un símbolo o morada de la misma divinidad.

Los descubrimientos arqueológicos y las figuraciones numismáticas nos han dado a conocer algunos templos. Luciano nos ha dejado además una detallada descripción del templo de Atargatis en Hierápolis. El santuario estaba rodeado de un patio cercado con un altar y una estela; había una cámara interior conteniendo la imagen de la diosa, y una o más estancias. Algunos templos cananeos y sirios presentan un plano que nos recuerda el del templo de Salomón. En muchos casos había dos estelas erigidas a la entrada del templo, como las columnas Yakín y Boaz del templo salomónico. Nos es desconocido el simbolismo de estas estelas. Los adornos que ostentaban las de Salomón parecen indicar

alguna relación con la fecundidad, mientras que sus nombres, que significan algo así como «él establecerá» y «en poder» podrían referirse de algún modo a la dinastía real.

Del poema de Ba'al de Ras Šamra parece desprenderse el significado del templo. Se sugiere que Ba'al necesita una «casa», es decir, un templo, a fin de ejercer su plena autoridad. El hecho de que el templo sea designado habitualmente con el término de *bait* o *bēt*, «casa», prueba que se consideraba como residencia de la divinidad. Una inscripción aramea nos informa de que un rey erigió un templo e «hizo que los dioses vivieran en él».

En los lugares altos y en los templos se practicaban regularmente sacrificios. Los textos ugaríticos hablan de los que tenían lugar en ocasiones especiales. Hay también varias listas de ofrendas en que se enumeran los sacrificios en honor de los distintos dioses y diosas. Las «tarifas sacrificiales» de Cartago y Marsella indican la parte que correspondía a los sacerdotes en las diversas ofrendas.

Los textos ugaríticos parecen indicar que los sacrificios eran considerados como el alimento de los dioses. La terminología sacrificial presenta interesantes afinidades con el vocabulario del Antiguo Testamento. En los textos ugaríticos encontramos, aparte del término genérico *dbḥ*, que corresponde al hebreo *zebaḥ*, sacrificio (animal), diversos términos específicos como, por ejemplo, *šlm*, *kll* y *šrp*, los dos primeros de los cuales corresponden—lingüísticamente al menos—a los hebreos *šelāmim*, «ofrenda pacífica», y *kālil*, «sacrificio completo», mientras que el último corresponde al sacrificio consumido por el fuego u holocausto. «Sacrificar» es *šqrb* o *š'ly*, literalmente, «acercar» y «hacer subir»; ambos términos tienen sus equivalentes en el Antiguo Testamento.

Los textos púnicos aluden a tres categorías principales de sacrificios: *kalil*, *ṣewa'at* y *šelem kalil*. De estos tres términos, dos tienen equivalente lingüístico en hebreo, pero, según parece, los significados no son los mismos en las dos lenguas. *Kalil* sería un «sacrificio completo», *ṣewa'at* parece ser una especie de sacrificio propiciatorio, mientras que *šelem kalil* podría ser un sacrificio «conclusivo» o «sustitutivo». Los textos púnicos mencionan el sacrificio *'olat*, que corresponde al término hebreo que traducimos por «holocausto», así como una ofrenda llamada *minḥat*, aludiendo al hecho de que su materia, como en hebreo, es de origen vegetal.

Todos estos datos demuestran que hay una correspondencia lingüística entre la terminología sacrificial de los antiguos hebreos y la de los otros semitas occidentales, si bien no coinciden los significados de las palabras. La explicación podría ser que hay un conjunto común de términos que se aplicaron diversamente en las distintas zonas.

Como hemos visto, había sacrificios tanto de animales como de vegetales. El sacrificio humano se practicó, al menos en ciertas zonas. El Antiguo Testamento habla repetidas veces de israelitas apóstatas que sacrificaban sus hijos «haciéndolos pasar por el fuego a, o como, *molek*».

La palabra *molek* se ha solido entender como nombre de un dios, Mólek, que sería una desfiguración del epíteto divino *melek*, «rey». Sin embargo, se ha demostrado que en púnico, *molk* es un término sacrificial que podría significar «ofrenda» en general, lo que indicaría que las expresiones del Antiguo Testamento, al menos en parte, son erróneas o que han sido mal interpretadas. Diodoro Sículo describe sacrificios de niños practicados en Cartago. Este autor dice que los niños eran colocados en brazos de una estatua del dios, de forma que caían en una hoguera encendida debajo o detrás del dios. Dos inscripciones al menos aluden a estos sacrificios, mientras que otros datos indican que las víctimas infantiles podían ser sustituidas por animales. Según 2 Re 3,27, el rey Mešá de Moab sacrificó a su propio hijo en una situación crítica. Los textos ugaríticos, por otra parte, no contienen alusión alguna a los sacrificios infantiles.

Como es obvio, se celebraban grandes fiestas religiosas en determinadas ocasiones, pero no poseemos datos acerca de las fechas o de las ceremonias que se llevaban a cabo. De los textos mitológicos y de las noticias transmitidas por los autores griegos podemos sacar algunas conclusiones.

Apenas se puede dudar de que el mito de la muerte y resurrección de Ba'al formaba parte de una celebración ritual con motivo de unas grandes fiestas estacionales. Todo indica que se daba una estrecha conexión entre el mito y la muerte y renovación de la vida vegetal; además, los autores clásicos atestiguan la práctica de ciertos ritos con motivo de la muerte de Adonis, que no puede ser sino una forma particular de Ba'al. Numerosos detalles del mito tienen su mejor explicación como otros tantos reflejos de las acciones rituales. Ello resulta especialmente claro en el pasaje que describe el combate de Anat con Mot:

> Ella se apodera de Mot, el hijo de El;
> con una espada lo taja;
> con un bieldo lo aventa;
> lo abrasa con fuego;
> con un molino lo tritura;
> en el campo lo siembra;
> las aves comen sus restos.

Todo lo anterior tiene sentido si se refiere a una ceremonia en que se trata de esa forma a una gavilla, pero difícilmente podría entenderse como una lucha con un ser personal. Hay también una descripción del duelo de El por Ba'al, en la que quizá se reflejen también las lamentaciones de unos ritos efectivos por el dios muerto.

Otras partes del mito no resultan ya fáciles de interpretar en términos de acciones cultuales. Es muy posible que ciertos pasajes en que se describe la lucha de Ba'al con el Príncipe Mar o con Mot se representaran en unos combates cultuales fingidos. La entronización de un dios llamado 'Athtar 'Ariz durante la ausencia de Ba'al refleja, po-

siblemente, la designación de un rey sustitutivo durante algunos días de las fiestas; de Babilonia conocemos la existencia de una costumbre semejante, pero no hay pruebas concluyentes de que en Ugarit se hiciera lo mismo.

Los mitos referentes a las relaciones carnales entre divinidades y al nacimiento de sus divinos hijos podrían entenderse en el sentido de textos pertenecientes a la celebración de un matrimonio sagrado. Ello es cierto en el caso del «Nacimiento de los dioses graciosos y buenos» (Šahar y Šalim), en que, al parecer, hay rúbricas para la representación de un rito dramático, probablemente relacionado con la viticultura. Podría decirse lo mismo de una parte del mito de Ba'al en que se anuncia al dios como «buenas noticias» *(bšr)* el nacimiento de un ternero.

Un fragmento recientemente hallado parece aludir a que 'Anat come «la carne de su hermano» (Ba'al?). Es oscuro el significado de esta expresión, pero parece más bien improbable que refleje un rito parecido al *sparagmos* del culto dionisiaco.

Según otro texto, El invita a los dioses a un banquete con abundancia de comida y bebida; se nos dice que el mismo Ba'al se embriaga. A esta reunión se aplica el término de *mrzḥ*, palabra que nos es conocida en otros puntos de esta zona y también por el Antiguo Testamento. Se refiere a un determinado tipo de asociación cultual o gremio que se reunía con motivo de ciertas celebraciones religiosas. Es posible que este texto contenga la motivación mítica para los banquetes de tales gremios. Una inscripción fenicia nos habla de que al cuarto día de aquellas fiestas se «coronaba» a un individuo; otra inscripción púnica nos informa de que los miembros de una de tales asociaciones depositaron en el templo sus ofrendas. Especialmente bien conocidos son los gremios de Palmira, cuyos banquetes se tenían por comidas celebradas en unión con la divinidad. En cuanto a los nabateos de Petra también tenemos noticias de que celebraban banquetes de este tipo.

En su libro sobre la diosa siria, Luciano nos hace entrever algo del culto celebrado en Hierápolis. Nos cuenta que dos veces al año se iba a buscar agua «del mar» (el Eufrates o un lago) para llevarla al templo. Nos explica que el templo había sido construido sobre la hendidura por la que desaparecieron las aguas del diluvio, en la que era derramada el agua ritual. Sin embargo, parece más verosímil que la intención de este rito consistiera en producir la lluvia; podría compararse con la libación de agua en la Fiesta de los Tabernáculos judía. Es posible que los textos de Ras Shamra contengan una alusión a un rito semejante.

También nos informa Luciano de que las estatuas de Hadad y Atargatis eran llevadas todos los años hasta «el mar», para ver el «pez sagrado», aunque también es posible que esta procesión se hiciera para lavar y purificar las imágenes con vistas a un matrimonio sagrado. También afirma este autor que las fiestas sacrificiales más importantes, celebradas una vez al año, se llamaban «la Pira» o «la Lámpara»; en aquella ocasión, las víctimas sacrificadas se ponían sobre las ramas de unos

árboles colocados en el patio del templo, a los que después se daba fuego.

Hay algunas alusiones a ritos adivinatorios. Los textos ugaríticos nos hablan de revelaciones en sueños; según el texto de Aqhat, Dan'el pasa una noche en el templo para recibir un oráculo en sueños. Los hallazgos de modelos de hígados y asaduras en barro prueban asimismo la existencia de la adivinación por examen de las entrañas.

Numerosos encantamientos constituyen otras tantas pruebas de prácticas mágicas. En Ras Shamra se descubrió recientemente un conjuro contra las serpientes; es rico en alusiones mitológicas y menciona especialmente a cierta diosa Pahlat, a la diosa solar Šapš y a sus siete ayudantes. En un amuleto procedente de Arslan Taš aparece un conjuro fenicio (siglo IX a.C.) contra las incursiones de un demonio femenino.

En un tratado arameo de Sefire se alude a prácticas mágicas; se amenaza a los príncipes que lo quebranten con el fuego, «del mismo modo que esta cera se quema en el fuego».

Los sacerdotes eran llamados en Ugarit *khnm*, exactamente igual que el término hebreo *kōhēn*. En una ocasión se menciona también un sumo sacerdote que es además jefe de los *nqdm*, término que también se aplica al rey Mešá de Moab (2 Re 3,4) y al profeta Amós. El correspondiente término acádico se aplica a los pastores encargados de los rebaños del templo. El equivalente ugarítico podría tener un significado análogo. También son mencionadas las sacerdotisas *(khnt)*. Las inscripciones arameas usan *kmr (komer, kumrā)* como título de los sacerdotes.

Otros funcionarios del culto son los *qdšm*, o santos, que, a juzgar por el Antiguo Testamento, tomaban parte en la prostitución sagrada para promover la fecundidad. Su correlato femenino recibe en el Antiguo Testamento el nombre de *qedēšōt*, mientras que en Ugarit era el de *'inšht*, «mujeres». Los profetas israelitas denuncian frecuentemente estas prácticas como abominables (por ejemplo, Am 2,7; Os 4,14; Jr 2,20).

De vez en cuando se mencionan sacerdotes o profetas que pronuncian oráculos. Son los *muḫḫū* de los textos de Mari; reciben mensajes de parte de los dioses mientras se encuentran en éxtasis y luego los comunican a los clientes, incluidos los gobernantes. Los mismos textos se refieren a los *āpilu*, o sacerdotes «respondedores». La inscripción aramea de Zakir se refiere a los «videntes» *(ḥzyn)* y «profetas» *('ddn)* que proclamaban los mensajes de Beelšemín. Tenemos también el relato del egipcio Wen Amón que visitó Fenicia en el siglo XII a.C. y contempló la aparición de un profeta extático.

Hay motivos para creer que los reyes de las diferentes ciudades estados jugaban un importante papel religioso, pero las pruebas claras son más bien escasas. Las cartas de Amarna nos ofrecen algunos datos acerca de la realeza sagrada; el rey era considerado como un ser divino,

dador de la luz y la vida. Pero estas alusiones se refieren al faraón egipcio, y en ello ha de verse una notoria influencia de las ideas egipcias. Es poco lo que se nos dice acerca de los príncipes de las ciudades estados cananeas.

Algunas inscripciones tardías nos informan de que el rey, según se pensaba, recibía su oficio y su autoridad de los dioses. también se menciona su responsabilidad con respecto a la edificación y mantenimiento de los templos. Algunas inscripciones de Biblos nos informan de que se esperaba del rey que fuese «justo», y de que el porvenir de la ciudad y del mismo rey dependía de que éste se mantuviera en la justicia.

Sin embargo, nuestra fuente más rica de noticias son los materiales procedentes de Ras Shamra. Pero se discute todavía cómo han de utilizarse estos textos. Sigue siendo objeto de controversia la suposición de que el rey representaba a Ba'al en el drama sagrado que se refleja en el mito de este dios. No está del todo claro el carácter de los poemas de Keret y Aqhat (cf. *infra*): ¿son mitológicos o (semi)históricos? Sea cual fuere la respuesta que haya de darse a esta pregunta, es posible sacar algunas conclusiones a partir de estos textos. Está claro que se considera al rey Keret como hijo de El y que su hijo es amamantado por las diosas Athirat y 'Anat (un relieve en marfil, procedente de la armazón del lecho regio, hallado en el palacio de Ugarit, nos presenta esta escena). También es notorio que la enfermedad de Keret es motivo de dolor para toda la comunidad: no cae la lluvia, no crecen las mieses y en el país desaparecen las provisiones de grano, aceite y vino.

También nos demuestra el poema de Keret que se esperaba del rey que cuidara de los pobres, las viudas y los huérfanos. Se trata de un deber regio reconocido en todo el antiguo Próximo Oriente. El Dan'el del texto de Aqhat es un juez justo que responde al prototipo general. La muerte de su hijo provoca la sequía y el hambre en todo el país. Esto parece implicar que el rey, de algún modo, es responsable de la lluvia y la fertilidad, pero ningún texto dice expresamente qué papel le correspondía en el culto de la fecundidad.

Una tablilla fragmentaria sugiere que el rey oficia en determinadas ceremonias de expiación en el mes de Tisri. Otro texto parece implicar que una derrota se interpretó como un castigo de parte de los dioses y que fue preciso hacer frente a esta contingencia con sacrificios para la expiación del pecado cometido por el pueblo. Es probable que en semejantes ocasiones actuara el rey en favor del pueblo.

2. *Etica*

Poco sabemos acerca de las ideas éticas de los semitas occidentales. La presencia de elementos sexuales en el culto de la fecundidad no debe tomarse evidentemente como un signo de falta de moralidad, como algunas veces hacen los investigadores bíblicos. Las ideas relativas al oficio del rey implican un fuerte sentido de la justicia social, con su insistencia

en los derechos de los pobres y los débiles. En el poema de Keret se ensalza la piedad filial como un deber moral.

Numerosas inscripciones aluden a los frutos felices de una conducta justa: vida larga, buena fama, éxito, mientras que el pecado se castiga con la mala fortuna. Es evidente que se creía en alguna forma de retribución divina. No está claro qué implica exactamente el término «justicia» *(ṣdq)*. En ugarítico, los términos que sirven para expresar la idea de «pecado» son *pš'* y *ḥṭ'*, «rebelión» y «yerro», exactamente igual que en hebreo; el último término también está atestiguado en arameo. Hay un caso en que *pš'* es paralelo de *g'n*, «orgullo», lo que sugiere que en el fondo de la idea de pecado hay algo parecido a la *hybris* de los griegos.

3. *Mitos*

Las principales fuentes de la mitología semítica occidental son los textos ugaríticos y el relato de Filón de Biblos.

Filón recoge un mito fenicio de la creación, según el cual, en el principio no había más que tinieblas, aire huracanado y un caos cenagoso y oscuro. El viento «se enamoró de su propio principio» y en su aspecto de Pothos («deseo») produjo un ser llamado Mot (probablemente, «cieno», en modo alguno idéntico al Mot del mito de Ba'al). A partir de este ser se fue formando todo el resto de la creación, en figura de un huevo, que «resplandeció» junto con el sol, la luna y las estrellas. Al mismo tiempo aparecieron unos seres racionales llamados Zofesamín, o «vigías del cielo», pero no se dice en qué consistían. Cuando el aire se volvió brillante y cálido, empezaron a existir, «en virtud del calor del mar y de la tierra», nubes y lluvia, trueno y relámpago, de forma que los seres racionales empezaron a asustarse y a comportarse como macho y hembra en la tierra y en el mar. Filón añade una detallada genealogía de los dioses.

El filósofo Damascio nos ofrece otras dos versiones del relato de la creación. Según una de ellas, primero existió Kronos, junto con Pothos (deseo) y Omichle (niebla); de éstos surgió Aër (aire), «lo espiritual sin mezcla», y Aura, «el prototipo que impulsó lo espiritual». Estos dos dieron el ser a Otos, que es el fundamento espiritual de todas las cosas. Según la otra versión, en el principio existían Eter y Aire, de los que surgió Ulomus *('ōlām*, eternidad) y Chusor (un dios artesano mencionado también en los textos ugaríticos y por Filón) y un huevo del que se formaron los cielos y la tierra.

Estas noticias están obviamente adaptadas para que encajen en la mentalidad griega. Pero ciertos nombres son auténticos y también es probable que los rasgos básicos sean genuinos. En el Antiguo Testamento también son conocidas las aguas del caos; el aire o viento podría corresponder a la *rūaḥ* de Gn 1,2. El huevo primordial no es conocido en el resto del ámbito semita, pero está bien atestiguado en Egipto y en la cosmogonía órfica. El carácter de estos textos no permite analizar más a fondo los detalles.

Los textos ugaríticos no contienen una verdadera cosmogonía, pero

hallamos dos alusiones a una lucha que en otros ámbitos está relacionada con la creación. Una aparece en el relato de la victoria obtenida por Ba'al sobre Yam, el Mar, derrotado gracias a las armas que fabrica un dios artesano, Kothar-y-Ḥasis (Chusoros); la consecuencia de esta victoria es que Ba'al obtiene el dominio del universo. La otra alusión es refiere a la derrota de Lotán (el Leviatán del Antiguo Testamento), a manos de Ba'al o de 'Anat.

El mito de Ba'al se ha conservado en cierto número de tablillas; no está clara la conexión que pueda haber entre ellas. Aparte de la lucha con Yam, se centra en otros dos motivos: la edificación de la casa (el templo) de Ba'al y su muerte y resurrección. El primero muestra la idea de que el templo es algo esencial para que Ba'al ejerza su dominio, y culmina con su manifestación en el trueno y la lluvia. Del segundo ya nos hemos ocupado suficientemente.

Entre los textos de Ras Shamra destacan otros dos textos míticos. El ciclo de Aqhat narra la historia de Dan'el, el gobernante justo, cuyas oraciones y sacrificios mueven a Ba'al a concederle un hijo, Aqhat. Este se niega a entregar a 'Anat su arco maravilloso, por lo que es castigado con la muerte. Como consecuencia de ello, la vegetación se marchita y la lluvia deja de caer. Su hermana se propone rescatarlo. En este punto se interrumpe el texto, pero lo probable es que el héroe resucite finalmente. Este mito presenta un evidente paralelo con el de Ba'al.

El ciclo del rey Keret nos narra cómo este monarca perdió a su esposa y a sus hijos, pero El le ordena emprender una expedición militar contra el país de Udum a fin de conseguir una nueva esposa, de la que tiene un hijo. Este amenazará con destronarle cuando caiga enfermo y resulte incapaz de ejercer las funciones regias. No se ha llegado a un criterio unánime en cuanto al carácter de este texto. No es, desde luego, histórico, pero tampoco presenta los rasgos característicos de un verdadero mito. Con toda probabilidad se trata de una leyenda cultual referente a ciertos rasgos de la realeza.

V. CONCEPTO DEL HOMBRE

No ha llegado hasta nosotros ninguna explicación sobre cómo fue creado el hombre. De los escasos datos que poseemos sólo nos es posible deducir algunas conclusiones. El poema de Aqhat demuestra que se insistía en la condición mortal del hombre, mientras que la inmortalidad era privilegio de los dioses. La vida era un don de los dioses, que podían prolongarla o acortarla conforme a su voluntad. Algunos nombres personales indican que se consideraba al hombre servidor *('abd)* de los dioses. El hombre es objeto de la benevolencia o la ira de los dioses según sea su comportamiento.

Los casos en que aparecen los términos *npš* (alma) y *rūḥ* (espíritu) no son lo bastante numerosos como para trazarnos un cuadro claro de la antropología religiosa. Parece que ambos términos se usaban de ma-

nera muy parecida a como aparecen en el Antiguo Testamento. El ugarítico tiene un sinónimo de «alma», concretamente, *brlt*, que significa «alma» o «deseo».

Las ideas acerca de la muerte parece que eran muy semejantes a las de la religión israelita antigua. En los textos ugaríticos se describen algunos ritos de duelo, que resultan casi idénticos a las costumbres israelitas. Hay pruebas de que se celebraban banquetes fúnebres, pero no está claro si tenían el sentido de un sacrificio a o por la persona del difunto. Sabemos que junto a las tumbas de Ugarit se celebraban sacrificios. Una inscripción fenicia expresa el deseo de que el muerto coma y beba con Hadad, es decir, que comparta con él los sacrificios fúnebres. Una inscripción llama a la tumba «casa de eternidad».

Obviamente, el dominio de los muertos se imaginaba como un lugar subterráneo donde el difunto llevaba una existencia fantasmal. Algunos textos fragmentarios de Ras Shamra mencionan cierta categoría de seres llamados *rp'm*, palabra lingüísticamente idéntica al hebreo *rephā'îm*, las sombras, es decir, los muertos que habitan en el mundo subterráneo. También reciben el nombre de *'ilnym*, que quizá significa «seres divinos» o «espíritus». Tienen alguna relación con las eras y con las plantaciones, y se afirma que reciben ofrendas. Estos datos también podrían aplicarse a los dioses ctónicos; sin embargo, es notorio que resulta imposible trazar una neta separación entre tales dioses y las almas de los muertos; frecuentemente tienen muchos rasgos comunes. Hay al menos un caso en que las expresiones «ser enterrado en una tumba» y «recibir una morada entre» los *rp'm* son sinónimas.

VI. INFLUENCIAS POSTERIORES

La religión cananeo-siria no ha ejercido una influencia duradera, al menos de manera directa. Ciertas identificaciones de los dioses sirios con las divinidades griegas durante el período helenístico perdieron cualquier significación al término de la era pagana. No parece que la antigua religión siria influyera en el primitivo cristianismo de aquellas regiones, aunque ciertos rasgos del cristianismo en Siria pudieran explicarse como rastros del sincretismo helenístico, pero únicamente en lo que se refiere a los elementos gnósticos e iranios de distintos tipos.

Pero es grande el influjo indirecto de la religión cananea. El primitivo Israel, al penetrar en la tierra prometida, encontró allí a los cananeos adoradores de El, Ba'al y Astarté, que además practicaban diversos ritos de la fecundidad. Se inició un proceso de sincretismo, cuyos detalles no podemos rastrear, en el curso del cual cierto número de elementos cananeos se deslizó en el culto de Yahvé. De hecho, la asimilación fue tan completa, que los mismos profetas fueron incapaces de distinguir lo que históricamente hablando era de origen cananeo y lo que pertenecía al patrimonio israelita. La misma institución de los profetas extáticos era probablemente de origen cananeo; la institución de la monarquía,

decisiva más adelante para el desarrollo del mesianismo profético, fue tomada de sus vecinos por Israel. Este influjo persiste en el cristianismo, que tanta importancia atribuye a Jesús como Mesías prometido (Cristo). También se ha sugerido que la serenidad característica de Yahvé se debe en parte al influjo del dios cananeo El, mientras que los rasgos violentos de su carácter, que lo asemeja más a Ba'al, son los suyos genuinos y originales. Sin embargo, habida cuenta del estado actual de nuestros conocimientos, todo esto resulta un tanto inseguro.

La religión cananea ha influido indirectamente en la israelita en sentido también negativo. El hecho de que Israel se viera obligado a defender el carácter singular de su religión contra el influjo de la cananea llevó al desarrollo de ciertos rasgos en forma más consistente y señalada. La idea del dios uno se vio reforzada por la repulsa del politeísmo cananeo; la prohibición de hacer imágenes de Yahvé se entiende como una reacción contra el culto cananeo a los ídolos; el peligro que éste suponía para Israel aparece en el becerro de oro de Ex 32 y en las efigies de toros de Jeroboam I. Numerosos aspectos de este influjo indirecto están aún por estudiar en detalle.

VII. HISTORIA DEL ESTUDIO DE LA RELIGION SIRIA

El estudio serio de la religión fenicia y cananea no fue posible hasta que se descubrió el material auténtico de las inscripciones. Las primeras obras, como el *De diis Syris* de Selden (1629) estaban basadas en los autores clásicos. Pero incluso el estudio de la religión fenicia en el primer volumen de la obra de F. C. Movers, *De Phönizier* (Bonn 1841) se basa casi enteramente en el mismo material, aunque ya en el siglo XVIII habían sido descifradas unas pocas inscripciones. La expedición arqueológica francesa a Siria en 1860, cuyos resultados publicó Renan en 1864-74, sacaron a la luz nuevos y auténticos materiales. Otros descubrimientos dieron a conocer nuevas inscripciones, que más tarde serían recogidas y publicadas en el *Corpus Inscriptionum Semiticarum* I (1881-1911). Lidzbarski publicó una selección de inscripciones en su *Handbuch der nordsemitischen Epigraphik* (1898; con un suplemento de tres volúmenes, *Ephemeris für semitische Epigraphie*, 1900-15). Lo mismo hizo Cook en su *Textbook of North Semitic Inscriptions* (1908).

Fr. Baethgen hizo una revisión exhaustiva de «los dioses de los semitas paganos» en su *Beiträge zur semitischen Religionsgeschichte* (1888), basándose tanto en los autores clásicos como en la Biblia y en los datos aportados por las inscripciones. Hacia el paso del siglo anterior al actual, las diferentes escuelas de las religiones comparadas aplicaron sus métodos y teorías también a los materiales semíticos occidentales. W. Robertson Smith publicó sus *Lectures on the Religion of the Semites* en 1889, tratando de demostrar con abundancia de materiales que el totemismo era el origen de la religión semítica, y sobre todo de sus prácticas sacrificiales. Esta y otras teorías fueron rechazadas por M. J. Lagrange en sus

Études sur les religions sémitiques (1905), obra caracterizada por una absoluta objetividad, aunque a veces evidencie una posición exageradamente cautelosa. Las obras de Hommel y Winckler aplicaron las teorías astrales de la escuela panbabilonista a los materiales semíticos occidentales; uno de sus seguidores sería más adelante D. Nielsen, con su *Der dreieinige Gott* I (1922), que construyó una teoría muy especulativa, para lo cual se sirvió también de materiales sudarábigos. Desde el mismo punto de vista básico, pero con mayor agudeza crítica, Fr. Jeremías compuso su aportación para la cuarta edición de la obra de Chantepie de la Saussaye, *Lehrbuch der Religionsgeschichte* (1925), que todavía resulta muy valiosa. Importante fue la monografía de W. Baudissin, *Adonis und Esmun* (1911). Frazer trata los temas de los dioses que mueren y resucitan en el cuarto volumen de *The Golden Bough*. Obra que señaló un hito fue el libro de R. Dussaud, *Les origines cananéenes du sacrifice israélite* (1921), en la que defendió la relación genética entre los sacrificios fenicios e israelitas.

El descubrimiento de los textos ugaríticos de Ras Shamra en 1929 abrió un nuevo capítulo. Los textos mitológicos fueron rápidamente publicados e interpretados, utilizándose en seguida para el estudio de la religión protofenicia. Dussaud vio confirmada su teoría sobre el sacrificio cananeo. Las noticias de Filón de Biblos acerca de la religión cananea hubieron de ser revisadas a la luz de los nuevos materiales. Se discutió el carácter de los textos poéticos de Ras Shamra: ¿eran poemas históricos, legendarios o míticos? Y de ser lo último, ¿se trataba de mitos puramente narrativos (literarios) o de textos rituales? Aquí se dividen las opiniones, conforme a la postura general de los distintos investigadores. Entre los que defendieron el carácter ritual de los textos de Ras Shamra habría que mencionar a F. F. Hvidberg (*Weeping and Laughter* [1938 en danés; trad. inglesa en 1962]) y a I. Engnell (*Studies in divine Kingship* [1943]). Ch. Virolleaud se dispone a publicar algunos textos mitológicos y litúrgicos en *Ugaritica* V (ed. por C. Schaeffer).

BIBLIOGRAFIA SELECTA

Textos

S. A. Cook, *A Textbook of North Semitic Inscriptions* (1908).
H. Donner y W. Röllig, *Kanaanäische und aramäische Inschriften* (1962; ^{2}1967).
C. H. Gordon, *Ugaritic Textbook* (1963).
— *Ugaritic Literature* (1949).
H. L. Ginsberg, *Ugaritic Myths, Epics, and Legends*, en *Ancient Near Eastern Texts related to the Old Testament* (^{2}1955).
G. R. Driver, *Canaanite Myths and Legends* (1956).
J. Aistleitner, *Die mythologischen und kultischen Texte aus Ras Shamra* (1959).
A. Jirku, *Kanaanäische Mythen und Epen aus Ras Shamra-Ugarit* (1962).

Obras generales

Fr. Jeremias, *Kanaanäer, Syrer und Phönizier*, en Chantepie de la Saussaye, *Lehrbuch der Religionsgeschichte* I (^{4}1925).
R. Dussaud, *Phéniciens, Syriens*, en *Mana* I: 2 (1945).
J. Starcky, *Palmyréniens, Nabatéens et Arabes du Nord avant l'Islam*, en M. Brillant y R. Aigrain (ed.), *Histoire des religions* 4.
R. Largement, *La religion cananéenne* (en la obra anterior).
O. Eissfeldt, *Kanaanäisch-ugaritische Religion*, en *Handbuch der Orientalistik* VIII (1964).
J. Gray, *The Canaanites* (1964).
D. Harden, *Los Fenicios* (Barcelona 1967).
M. Pope y W. Röllig, *Syrien. Die Mythologie der Ugariter und Phönizier*, en H. W. Haussig (ed.), *Wörterbuch der Mythologie* I (1965).
A. Jirku, *Der Mythus der Kanaanäer* (1966).

Monografías

R. Dussaud, *Les origines cananéennes du sacrifice israelite* (^{2}1941).
J. Gray, *The Legacy of Canaan* (Supl. a VT V; ^{2}1965).
O. Eissfeldt, «*El*» *im ugaritischen Pantheon* (1951).
M. Pope, «*El*» *in the Ugaritic Texts* (Supl. a VT II; 1955).
A. S. Kapelrud, *Baal in the Ras Shamra Texts* (1952).
M. J. Dahood, *Ancient Semitic Deities*, en S. Moscati (ed.), *Le antiche divinità semitiche* (1958).
T. H. Gaster, *Thespis. Ritual, Myth and Dramma in the Ancient near East* (1950).
S. H. Hooke (ed.), *Myth, Ritual and Kingship* (1958).
J. G. Février, *La religion des Palmyréniens* (1931).
A. Dupont-Sommer, *Les Araméens* (1949).
R. Stadelmann, *Syrisch-Palästinensische Gottheiten in Ägypten* (1967).
W. F. Albright, *Yahweh and the Gods of Canaan* (1968).

GEO WIDENGREN

Upsala, Suecia

RELIGION JUDEO-ISRAELITA

TENDENCIAS EN SU HISTORIA HASTA LA SUBLEVACION DE LOS MACABEOS

En la religión judeo-israelita ocupa el lugar predominante la idea de Dios. Durante toda la evolución de las ideas religiosas es considerado a la vez como creador y dueño del universo y como señor de la historia universal, no sólo de la historia de Israel. De entre todos los pueblos de la tierra, eligió Dios a Israel como pueblo propio. Israel es el elegido de Dios entre todas las naciones. Esta idea de la elección del pueblo va unida al culto del Dios de Israel ya desde los mismos comienzos de la historia de este pueblo. Pero al final se abrió camino la idea de que todos los pueblos se convertirán a Dios y le rendirán culto. Se da siempre una tensión entre estas dos líneas de pensamiento: el Dios de Israel es el Dios de todas las naciones, pero, al mismo tiempo, es por encima de todo el Dios de Israel.

Dios está en todas partes y se le puede adorar en cualquier lugar. Su puesto propio está en los cielos y en todas partes. Al principio se localizaba su culto en el monte Sinaí, pero cuando David convirtió a Jerusalén en la capital, la morada especial de Dios pasó a ser el templo de esta ciudad.

El culto de Dios en el templo consiste en acciones rituales, pero sobre todo en los sacrificios. Sin embargo, al mismo tiempo puede darse culto a Dios al margen de todo rito, principalmente mediante la oración.

Dios ha establecido una alianza con Israel, su pueblo. El signo exterior de ese pacto es la circuncisión de todos los varones israelitas. Esto significa que para rendir culto a Dios adecuadamente, en calidad de miembro de su pueblo, hay que circuncidarse. Pero, por otra parte, también se afirma que Dios exige ante todo la circuncisión del corazón.

Todo esto nos lleva a considerar que en la religión de Israel se dan unas tensiones entre la práctica ritual y la interpretación espiritual. Se critica el sistema sacrificial cuando se toma como el medio más importante de acercarse a la divinidad. Esta importancia atribuida al sacrificio es objeto de repulsa en determinados círculos. Se da, por consi-

guiente, otra tensión entre el sistema sacrificial y la actitud contraria al sacrificio.

El templo de Jerusalén, con su rico simbolismo, sus conexiones con diversas concepciones míticas cuyo origen se sitúa en distintas épocas y en diferentes ámbitos, su impresionante sistema sacrificial, sus alusiones cultuales a un rico tesoro de acontecimientos míticos e históricos, su música y el canto del coro sacerdotal y los cantores, los maravillosos himnos cultuales, sus conmovedoras plegarias de confesión y penitencia; todo ello constituía una enorme fuente de evocaciones y sentimientos religiosos que explican sobradamente el júbilo de los peregrinos cuando «subían» al templo y contemplaban la ciudad santa.

Tenemos, por otra parte, la sinagoga y su interés centrado en la palabra de Dios, en su culto, que incluía la exposición y la enseñanza, la predicación y la plegaria. La sinagoga carece del esplendor del templo, pero posee un inmenso valor religioso para el piadoso israelita.

La perspectiva de la historia, pasado y presente, pero también futuro, es campo en que se desarrollan otras tensiones. Moisés es el fundador de la religión israelita, pero se tiende a ir más allá, a remontarse hasta Abrahán como plasmador «ideal» del pueblo y de su alianza con Dios. Moisés fue el gran jefe del pueblo, que lo sacó de su esclavitud en Egipto, pero el reinado de David fue la época más gloriosa de la historia de Israel. Las esperanzas futuras se centran en la venida de un rey davídico, el Mesías, que finalmente será elevado por encima de la esfera puramente humana hasta adquirir los rasgos míticos de un salvador. Los samaritanos elevaron a Moisés a una categoría casi divina. Los judíos jamás hicieron tal cosa. La figura enigmática del Siervo doliente señala otra línea de pensamiento muy distinta y cargada de sentido para el futuro.

Si Moisés fundó la comunidad del Israel preexílico, Esdras puede considerarse con pleno derecho el creador del judaísmo posexílico. A Esdras y a la ayuda que obtuvo de Nehemías, que le preparó el camino, se debe la transición de un grupo étnico a una comunidad religiosa. Sin Esdras, es probable que Israel se hubiera disuelto entre las naciones vecinas.

La escatología, en el sentido de una vida individual más allá de la muerte, apareció tardíamente en Israel. Podemos rastrear fácilmente cómo se abrió camino lentamente la esperanza de una existencia *post mortem*. Los influjos iranios ofrecían una solución a los numerosos problemas con que el piadoso judío había de enfrentarse. El sufrimiento de los inocentes perturbaba a todos los pensadores religiosos. La idea de una retribución después de la muerte, que implicaba la resurrección de los muertos, pareció la única forma de salvar un dilema desesperado. Este dilema tuvo su expresión clásica en los enérgicos diálogos del *Libro de Job*.

La época en que termina nuestra exposición de la religión judeo-

israelita coincide con un momento en que aún nada había sido definitivamente establecido. Por aquellos días estaba llena la religión judía de diversas posibilidades, era rica en diferentes perspectivas. Había, sin embargo, un común denominador: la Ley, que era el gran don de Dios a su pueblo Israel por manos de su siervo Moisés. El pueblo y sus elementos piadosos vivían para la Ley y en la Ley, y ello cada vez con mayor intensidad. Ahí podemos ver hasta qué punto se produjo un cambio radical entre los períodos pre y posexílico de la religión judeo-israelita. La posición ocupada por la Ley es el factor decisivo en la religión judía, pero es preciso matizar más lo que se pretende decir con esta afirmación; no basta afirmar, como tantas veces se ha hecho, que la religión judía en la época posexílica es una religión legalista.

Cuando Israel se estableció en Canaán lo hizo en calidad de una confederación formada por diversas tribus seminómadas y poseía una religión sin apenas complicaciones; su ética se distinguía ante todo por la solidaridad tribal. En Canaán hubieron de enfrentarse estos invasores a una población agrícola y urbana, cuya religión era la típica de los semitas occidentales, con mitos y ritos combinados en un complejo sistema de gran fuerza emocional, con un elaborado culto que incluía las acciones sexuales, con templos y sacerdocio, festividades e imágenes de culto extrañas a los invasores. Se produjo una violenta ruptura en muchos sectores, como podemos ver en los escritos de los llamados profetas. Pero después de la tesis y la antítesis, se llegó finalmente a una síntesis. Canaán hizo sus aportaciones a la religion israelita y no sólo como un estímulo negativo, sino también como un factor positivo en la evolución de la religiosidad y la ética de este pueblo.

I. PERIODO PREMOSAICO: RASGOS GENERALES

Israel no formó un verdadero pueblo hasta que se hubo asentado en Canaán. Antes de ese período sólo encontramos tribus aisladas o confederaciones de tribus. Entre los «hijos de Israel», como ellos se llamaban a sí mismos, los *bᵉnē Yiśrā'ēl*, hemos de distinguir ante todo las tribus del norte con el llamado grupo de José, o tribus de Efraín y Manasés, y las tribus del sur con Judá como grupo principal. Con la confederación del sur se asociaron otros grupos menores, como el de los calebitas y quenitas, que, ciertamente, en origen no pertenecían a los hijos de Israel. Todas estas tribus estaban formadas, al parecer, por pastores seminómadas que marchaban de un lado a otro con sus ganados, libremente, pero dentro de una zona relativamente restringida. Se movían por los límites de las tierras cultivadas, o penetraban más o menos profundamente en ellas, según lo permitieran las circunstancias. Es probable que los israelitas estuvieran en condiciones de cultivar algunos campos, a los que regresaban regularmente con este fin (*Génesis*, 18,6), si bien no podemos admitir que éste fuera un rasgo constante en su género de vida. En todo caso, vivían como pastores más que como

agricultores. Eran «arameos errantes», como indica *Deuteronomio*, 26,5, que vivían en tiendas, no en casas; bebían la leche de sus ganados (*Jueces*, 5,25; *Génesis*, 18,8), no el vino, producto de las viñas. Los exploradores retornaron de Canaán a los hijos de Israel llevando consigo uvas, granadas e higos, frutos que para ellos eran nuevos, algo de lo que nunca habían oído hablar. Aún no estaban asentados, «cada hombre bajo su parra y su higuera» (1 *Reyes*, 5,5; *Miqueas*, 4,4; *Zacarías*, 3,10), sino que eran seminómadas que guardaban sus rebaños de ovejas (*Génesis*, 46,32).

Su religión era la característica en esa etapa cultural, y cuyos indicios hallamos ante todo en ciertos nombres personales. Los elementos teofóricos consisten en términos como *'āb*, «padre»; *'aḥ*, «hermano»; *'am*, «pariente» y «tío (paterno)». Estos nombres propios indican que existía un fuerte sentimiento de solidaridad entre los dioses y sus adoradores, miembros todos ellos de la misma unidad social, el clan. Dios y sus adoradores constituyen unidos el clan o tribu, *mišpāḥāh*. En los relatos sobre los patriarcas, que describen las correrías de Abrahán, Isaac y Jacob, los antepasados de Israel, y en los que resulta muy difícil reconocer personalidades individuales *históricas*, encontramos una divinidad a la que frecuentemente se da el nombre de «el Dios de los padres» (*Génesis*, 26,24; 28,13; 31,5.29.42.53; 32,9; 46,1; 48,15; 49, 24-25; 50,17).

Se ha demostrado que este epíteto indica la existencia de un culto familiar fundado, instituido o atendido por el cabeza de familia, en que ésta actúa como una unidad cultual. Este culto no está ligado a un santuario local (excepto en el caso de Beršeba; *Génesis*, 46,1), sino a una determinada persona y a sus descendientes. El dios acompaña a la tribu o clan durante sus correrías entre el desierto y la tierra habitada. Esta divinidad llevaba el nombre semítico genérico para designar a «dios», es decir, *'ēl*. Sin embargo, también había lo que podríamos llamar ídolos familiares, los *t^{e}rāfīm*, acerca de cuyo culto apenas tenemos noticias.

En los relatos sobre los patriarcas se mencionan varias divinidades con nombres compuestos de El, si bien no podemos afirmar con absoluta certeza que su culto pertenece a este período de civilización seminómada. Así, tenemos El Šadday, que quizá significa «Dios de la Montaña»; El Rōi, «Dios de la visión»; El 'Olām, «Dios de Eternidad»; El Betel, «Dios de Betel» (en su significado de «Casa de Dios»). Probablemente, todos estos nombres compuestos de El significan otras tantas variantes locales del mismo El supremo, el dios principal del panteón cananeo. Sin embargo, el culto de este dios supremo es más característico de los hijos de Israel después de su asentamiento en Canaán que anteriormente.

Los relatos sobre los patriarcas nos hablan de diversos altares erigidos por ellos. También nos dan noticia de que los israelitas nómadas practicaban el culto en lugares sagrados, junto a árboles, piedras y fuentes. Aquellos altares se construían con piedras sin labrar (*Exodo*,

20,25; *Deuteronomio*, 27,5; 8,31). Pero eran sobre todo los árboles o las estelas los que señalaban los lugares de culto. La estela era «la casa de Dios», *bēt-'ēl*, βαίτυλος. También el árbol era un símbolo de la morada de Dios, por ejemplo, el tamarisco de Beršeba en el Négueb, donde, con seguridad, las tribus del sur poseían un lugar de culto antes de su asentamiento definitivo.

Había también otros seres divinos de rango inferior, que moraban en el desierto, los demonios llamados *śe'īrīm*, que, al parecer, tenían figura de chivo, aunque no es seguro que la creencia en ellos se remonte hasta esta época. Los relatos sobre los patriarcas han recibido una impronta muy fuerte de las ideas correspondientes a generaciones posteriores; no resulta fácil aislar en el contexto actual los estratos más antiguos de la tradición. Pisamos terreno mucho más firme cuando llegamos al período que precedió inmediatamente al asentamiento en Canaán. Es entonces cuando encontramos noticias algo más abundantes acerca del culto. Por los relatos sobre el éxodo de Egipto se ve claramente que los hijos de Israel, al menos por lo que se refiere a las tribus del sur, tenían un centro de culto en el oasis de Cadés, la actual 'Ain Qudais, al norte de la península del Sinaí. Este lugar era evidentemente el punto de reunión de las tribus, que solían hacer una peregrinación, *ḥāg*, a Cadés para ofrecer sacrificios a su dios principal *(Exodo*, 3,18; 5,1-3; 8,27; 15,22).

En el período premosaico podemos fechar las siguientes grandes fiestas sacrificiales, en número de tres: la Pascua, ciertamente una fiesta pastoral de los nómadas, pero de significado incierto, celebrada en primavera; los Panes Azimos y las fiestas de la Luna Nueva.

El rito sacrificial debía de ser más bien sencillo, y lo ejecutaba cada cabeza de familia. Han de distinguirse varias clases de sacrificios; el de los primogénitos correspondía a la celebración de la Pascua.

II. PERIODO MOSAICO: LA RELIGION DE LOS HIJOS DE ISRAEL

Según la tradición del Pentateuco, Moisés, un fugitivo de Egipto que vivía en el país de Madián, se acercó en cierta ocasión a la Montaña de Dios, llamada Horeb. Allí recibió una revelación de parte de una divinidad que se le dio a conocer como «el Dios de tu padre, el Dios de Abrahán, el Dios de Isaac y el Dios de Jacob». «Es el Dios de vuestros padres» *(Exodo*, 3,13). Pero a la pregunta de Moisés acerca de cuál era su verdadero nombre, dio esta respuesta: «Yo soy el que soy», *'ehye 'ašer 'ehye*, con el sentido de un juego de palabras esotérico sobre el nombre de Yahvé, del verbo *hawā*, que podría entenderse en el sentido de «él es», pero con el matiz de «él es lo que quiere ser». Este relato nos deja la impresión de haber sido compuesto a base de dos estratos distintos de la tradición; su valor histórico resulta más bien incierto. Pero lo que interesa es el hecho de que las generaciones posteriores atribuyeran la introducción del nombre de Yahvé, en cuanto que se aplicaba

al dios de los hijos de Israel, a una revelación personal otorgada a Moisés. En cualquier caso, a partir de ahora Yahvé aparece como el dios de Moisés, pero también de Israel. Moisés establece una alianza, *b^{e}rīt*, entre el pueblo y esta divinidad. Yahvé asegura a Moisés esta promesa: «Yo os tomaré como mi pueblo, y yo seré vuestro dios» *(Exodo,* 6,7). Esta divinidad, Yahvé, tiene ciertos rasgos característicos. Es un dios *santo,* y a la vez es un dios celoso *(Exodo,* 20,5), lo que significa que no tolerará desobediencia o deslealtad alguna por parte de su pueblo, pero que a la vez está poseído del celo por su pueblo Israel. Por supuesto, el hecho de que Yahvé sea el Dios de Israel no implica que sea el único ser en posesión de la divinidad en todo el mundo. Quiere decir que es el Dios de Israel en exclusiva, él y ninguno otro. Es un «Dios celoso», *'el qannā'*.

Las tradiciones israelitas abundan en relatos sobre cómo se estableció la alianza entre Yahvé y su pueblo, pero hay numerosos indicios de que esas tradiciones son sospechosas desde un punto de vista histórico, ya que están coloreadas por las circunstancias de épocas posteriores.

Lo mismo puede decirse del culto con que se expresa la veneración de Yahvé. Unicamente podemos decir que existe una «tienda de la asamblea», *'ohel mo'ed (Exodo,* 25,22), que alude a una tienda sagrada, como corresponde a las condiciones de la vida en el desierto, por el que el pueblo anduvo errante después de su salida de Egipto. Esta tienda, que servía para conocer la voluntad de Dios, podía ser transportada a lomos de un camello (si es que los israelitas de aquella época estaban en condiciones de servirse de este animal), al igual que la *qubbah* de los árabes preislámicos, para trasladarse de un lugar de instalación a otro.

Para los oráculos se empleaban los urim y tummim, que el sacerdote oficiante llevaba en una bolsa colocada sobre el pecho. Mayor importancia tenía el arca. También este objeto de culto—que, como indica su nombre, *'^{a}rōn*, consistía en un cofre (hecho de madera)—era llevado por el pueblo en sus correrías por el desierto, aunque, como es lógico, no iría al principio a lomos de camello, sino que la llevarían a hombros algunos portadores elegidos. Esto no es indicio de que su origen estuviera en las costumbres de los nómadas. Desde un principio el arca fue considerada como trono de Yahvé, que «se sienta entre los querubines» colocados encima del arca; para el pueblo representaba la presencia del mismo Yahvé, como lo indica la antigua fórmula conservada en *Números,* 10,35s, donde se le dirigen estas palabras:

> «¡Levántate, Yahvé!
> Que se dispersen tus enemigos,
> huyan de tu presencia los que te odian.
> Descansa, Señor,
> entre las multitudes de Israel».

Se ha sugerido que el arca era llamada originalmente *'^{a}rōn hā'^{e}lōhīm*, lo que indicaría que era de origen cananeo, donde tendría un contexto

religioso más adecuado. En las más antiguas tradiciones, según se ha demostrado, el arca y la tienda no guardaban relación alguna entre sí. Se supone que las tribus del sur tomarían de los santuarios del sur de Canaán el uso de un arca.

La tradición ha conservado diversos relatos sobre las ceremonias de la alianza que sirvieron para confirmar el pacto entre Israel y su Dios. Entre ellos únicamente el de *Exodo* 24,1.9-11 parece contener noticias auténticas: el establecimiento de la alianza estuvo acompañado de un banquete sagrado en presencia de Dios.

La descripción del llamado «Tabernáculo de Yahvé», *miškan Yahweh*, por otra parte, está tan adulterada por una serie de detalles correspondientes al período de la monarquía, que difícilmente se puede establecer una descripción del mismo que concuerde con las costumbres seminómadas del antiguo Israel, incluso después de expurgar los rasgos más anacrónicos. Más adelante nos ocuparemos de la tienda-santuario del reino unificado; cf. p. 252.

Es de advertir que en la tradición más antigua, Moisés y los setenta ancianos representan a Israel, mientras que Aarón con seguridad y (Moisés), Adab y Nabihu probablemente son adiciones posteriores debidas a los intereses de ciertos círculos sacerdotales.

El Dios de Israel, en las más antiguas tradiciones no pertenecientes al ciclo del Pentateuco que han llegado hasta nosotros, es llamado «el del Sinaí», *ze Sinai*. Este es uno de los dos nombres con que se designa a la Montaña de Dios; el otro es Horeb. Ninguno de los dos puede localizarse con seguridad; sólo sabemos que se encuentra en la península del Sinaí o en su inmediata vecindad.

Tampoco sabemos dónde fue establecida la alianza entre Yahvé e Israel. La tradición que relaciona la gran peregrinación festiva con Cadés presupondría que éste fue el lugar donde se llevó a cabo la instauración de la alianza. Se afirma expresamente que Yahvé acudió desde el Sinaí a Cadés *(Deuteronomio,* 33,2; texto reconstruido sobre la base de los LXX).

Es evidente que, en virtud del pacto establecido con Yahvé, Israel lo tomó por su dios propio, lo que obviamente significa que antes de la alianza Yahvé no ocupaba tal posición. Sin embargo, en la tradición actual Cadés ha pasado a un segundo término en favor de la Montaña de Dios, Sinaí u Horeb. Yahvé fue un Dios *nuevo* para su pueblo, pues de lo contrario hubiera sido totalmente innecesaria la alianza.

Que tal fue el caso lo demuestran incontrovertiblemente los nombres propios, ya que los teofóricos en que Yahvé entra en composición son extremadamente raros en los períodos más remotos. Un rasgo muy típico es que el sucesor de Moisés, Josué, según la tradición, lleve un nombre compuesto con el de Yahvé, cuyo significado es probablemente «Yahvé rescata». Desde él hasta la época en que se establece en Israel un régimen monárquico tenemos *sólo* cinco nombres compuestos con el de Yahvé, entre ellos Jonatán, un sacerdote de Dan, nieto de Moisés

(*Jueces*, 18,30). Este es, ciertamente, un hecho muy llamativo, que sólo podría explicarse por la circunstancia de que Yahvé ocupara el puesto de dios de toda la confederación, mientras que las tribus conservaban posiblemente sus propios dioses tribales más antiguos, identificados en esencia, aunque no en nombre, con Yahvé, concretamente, los dioses de los padres.

El culto de Yahvé era anicónico; de ello no podemos dudar. La expresión «ante el rostro de Yahvé», antes de la instalación en Canaán, con la que nos encontramos en el relato de la instauración de la alianza, ha de entenderse en el sentido de «en la presencia de Yahvé», es decir, el lugar donde acostumbraba a manifestarse. El mandamiento que prohíbe hacer ninguna imagen de Dios ha de fecharse en el período «nómada», ya que en una religiosidad de este tipo tiene pleno sentido. A lo más podríamos pensar en un símbolo no plástico, pero en los textos nada hay que apoye esta idea.

El nuevo Dios Yahvé, como hemos visto, fue identificado con el «dios de los padres» de Israel. En consecuencia, resultó lógico relacionarlo con todos los grandes acontecimientos que se sucedieron en torno al éxodo de Egipto. Sobre todo, con la milagrosa salvación de Israel, cuando el pueblo fue liberado en Yam Sūf, el Mar Rojo, del ejército de faraón que lo perseguía. Resulta difícil determinar exactamente lo que ocurrió *en realidad*, ya que la tradición presenta diversos estratos; por añadidura, estos relatos se han ido revistiendo de un colorido casi mítico en las generaciones posteriores al ser más o menos utilizados como textos litúrgicos recitados en conmemoración de las grandes obras de Yahvé cuando tenían lugar las celebraciones con que se exaltaba su maravillosa intervención. Parece claro, sin embargo, que un contingente militar egipcio, compuesto principalmente por carros de guerra, se hundió en el mar, y que este acontecimiento fue atribuido a la intervención del nuevo Dios de Israel, Yahvé. Un cántico antiquísimo, que se supone haber sido recitado por la sacerdotisa Miriam, ensalza la obra maravillosa de Yahvé:

> Cantad a Yahvé,
> porque él es altísimo.
> Caballo y jinete
> hundió en el mar (*Exodo*, 15,21).

Con esta acción se acreditó Yahvé como Señor de la historia, y así lo vieron después las generaciones siguientes. Pero al mismo tiempo era Señor de la naturaleza, pues, según la tradición, había causado la aniquilación de los egipcios en virtud del mandato que dio al viento y al mar. Todas las antiguas teofanías lo presentan como dios de la naturaleza, como dios del cielo y de la atmósfera. No es el dios de *una* montaña; el Sinaí (o el Horeb) no es el lugar donde él mora, sino que Yahvé marcha libremente de un lugar a otro y recibe el culto en cualquier otro lugar, pero sobre todo en Cadés.

Hemos visto cómo Moisés dio a Israel los *tōrōt*, pero resulta imposible distinguir en la actual masa de las tradiciones las normas que podríamos calificar verdaderamente de «mosaicas». Más fácil resulta decir qué normas, entre las que se atribuyen a Moisés, *no* tienen un origen mosaico. La mayor parte de las leyes que regulan el culto y la vida social datan de la época posterior al asentamiento en Canaán, especialmente de la época de los reyes y la inmediatamente anterior.

Al parecer, los círculos sacerdotales de esta época trataron de legitimar todo el *corpus* jurídico atribuyéndole una fecha anterior y haciéndolo remontar hasta Moisés, que aparece así como su autor. Estos círculos introdujeron además la figura de Aarón, un representante del sacerdocio de Jerusalén, como personalidad destacada al lado de Moisés.

Las tradiciones mosaicas se conservaron a la vez en las tribus del norte y en las del sur. Hay, sin embargo, una clara diferencia, ya que las tradiciones relativas a Cadés estaban relacionadas con las tribus del sur por razones obvias, mientras que las tradiciones relativas a Moisés y las instituciones mosaicas se difundieron principalmente entre las tribus del norte, sobre todo en Efraín y Manasés, «Israel» en sentido estricto. Podemos señalar Siquén como lugar especial en que un círculo de hombres versados en estas tradiciones las recogió y transmitió a las generaciones posteriores.

La alianza entre Yahvé e Israel significó además que la confederación, hasta aquel momento un tanto indefinida, de los hijos de Israel poseía ya un foco de convergencia en una divinidad común, con un culto también común simbolizado en dos objetos litúrgicos: el arca y la tienda de la reunión, aunque no está claro en qué momento se introdujo el arca en el culto. Ello significaba además la celebración común de unas fiestas en que se conmemoraba la instauración de la alianza, que era renovada año tras año, en una determinada fecha. Sin embargo, es obvio que la confederación de tribus, guiada por Josué a la muerte de Moisés, estaba integrada principalmente por la parte central de las tribus del norte, es decir, Efraín y Manasés. Las tribus del sur se desperdigaron y siguieron su propio camino, infiltrándose desde el sur en el país cultivado y dejando que se les asociaran otros grupos no israelitas, como los calebitas y los quenitas.

III. EL PERIODO MOSAICO: MOISES Y SU OBRA

Los hijos de Israel entraron en Egipto, donde vivieron durante varias generaciones en el país de Gošen, el territorio nororiental que confina con la península del Sinaí. Por algún motivo decidieron abandonar Egipto, no sin tropezar con cierta oposición por parte de las autoridades del país, y marcharon hacia el este, adentrándose en la península del Sinaí y deteniéndose durante algún tiempo en el oasis de Cadés (cf. *supra*). Su jefe era Moisés, que actuaba como autoridad suprema de la confederación. Pero es una cuestión discutidísima la de qué tribus

bajaron a Egipto y luego salieron de allí. Los relatos acerca de la función que desempeñó Moisés, así como las noticias sobre las condiciones políticas y religiosas imperantes en Israel por aquella época, nos han sido transmitidas en recopilaciones posteriores, a las que se han ido incorporando diversos estratos de la tradición.

Sin embargo, es posible presentar al menos una fórmula mínima de la actividad de Moisés, que puede defenderse desde un punto de vista meramente histórico. Ante todo, merece notarse que el nombre de Moisés es egipcio, una forma del verbo *msi*, parir, producir. También otros miembros de su clan llevan nombres egipcios, lo que constituye un fuerte argumento a favor de sus relaciones con la civilización de aquel país. En contraste, tenemos los dos nombres hebreos de las nodrizas de Moisés, que parecen ser adiciones posteriores a la tradición auténtica. El nombre de su suegro aparece unas veces como Jobab el quenita (en una noticia independiente de la tradición del Pentateuco) o como Jetró, de la tribu de Madián. Es evidente que las tradiciones más antiguas sabían tan sólo que se trataba de un madianita o de un quenita. La moderna investigación ha atribuido a esta segunda tribu un influjo decisivo en la adopción del culto de Yahvé por Israel. En cuanto a la esposa de Moisés, la tradición más auténtica sabía tan sólo que se trataba de una mujer de origen extranjero; Séfora no es una figura personal e histórica. La tradición del Pentateuco atribuye además a Moisés un hermano y una hermana, Aarón y Miriam, pero no resultará difícil demostrar que originalmente nada tenían que ver con Moisés; más aún, Aarón no es, probablemente, otra cosa que el antepasado epónimo de un cuerpo sacerdotal posterior, los aaronitas. Por otra parte, Miriam podría ser una figura histórica, cuyo origen habrá de situarse probablemente en el sur de Judea, relacionada con Cadés, donde estaba localizada su tumba.

Los parientes de Moisés pertenecían a la tribu de Leví, según una tradición de la que no hay motivos para dudar. Por otras tradiciones ajenas al Pentateuco sabemos también que Moisés tuvo un hijo, Geršom, a través del cual se transmitieron las tradiciones sacerdotales de la tribu de Leví. La familia sacerdotal de la tribu de Dan se tenía por descendiente de este Geršom, hijo de Moisés. Tampoco hay motivos para rechazar la tradición relativa a la muerte y sepultura de Moisés (*Deuteronomio*, 34,6).

Las genealogías de *Exodo*, 6, y *Números*, 26, nos dicen que Moisés pertenecía a la tribu de Leví. Si bien hay motivos para poner en duda el valor histórico de estas genealogías, una noticia transmitida por *Jueces*, 17,7, dice que Geršom era un levita. En consecuencia, también su padre, Moisés, debió de serlo (así lo confirma *Exodo*, 2). Aquí nos sale al paso el difícil problema que plantea el término «levita». ¿Qué significa esta palabra? En tiempos de Moisés no existía con seguridad una tribu secular de «Leví», porque ya en *Exodo*, 4,14, este término significa «sacerdote». En el período que nos ocupa, decir que Moisés era

un levita no significa otra cosa sino que comunicó al pueblo la voluntad de Dios en forma de una *tōrāh*. Moisés, como levita, era un individuo que proclamaba *tōrōt*. Los levitas las comunicaban mediante unos instrumentos oraculares, los urim y tummim, como explícitamente afirma *Deuteronomio*, 33,8-10. En este caso, resulta probable *a priori* que esté en lo cierto la tradición al atribuir a Moisés la Ley original, que fue comunicada a Israel por Moisés después del éxodo de Egipto. Los llamados «Diez Mandamientos» serían auténticos en este caso. Muchos investigadores así lo creen, pero otros rechazan esta opinión. Después, sin embargo, de los últimos análisis cuidadosamente realizados, no puede ponerse en duda que estos mandamientos, en su forma *actual*, no pueden proceder de la época de Moisés. Todo lo más que podemos decir con una relativa seguridad es que pueden encerrar cierta inspiración mosaica.

En su condición de levita, Moisés actúa como sacerdote y legislador. La tradición destacará constantemente estos rasgos de su actividad. Como hombre que proclama las *tōrōt* divinas podría atribuírsele también la condición de profeta, *nābī*. El pasaje de Os 12,14, por consiguiente, podría contener el eco de una tradición auténtica.

Los relatos del Pentateuco presentan a Moisés como el gran caudillo de su pueblo. Las tradiciones ajenas al ciclo del Pentateuco vienen a confirmar la autenticidad de las que pertenecen a él (*Jueces*, 1,20). Moisés es el jefe de las tribus confederadas.

Numerosos investigadores han pensado que Moisés estaba relacionado de una u otra forma con el oasis de Cadés. En Cadés sitúan los estratos más antiguos de la tradición algunos de los acontecimientos en los que estuvo implicado Moisés. Allí es donde quisieron marchar los *Bᵉnē Yiśrā'ēl* para celebrar su gran fiesta de peregrinación, para lo cual solicitaron que les fuera permitido salir de Egipto. En la tradición original, de la que únicamente han quedado algunos rastros, Moisés es quien los condujo a aquel lugar. Esta es la tradición auténtica (*Exodo*, 5,1-3; 15,22-25b; 17,1b-7; *Números*, 20,2-12 «P»), donde puede verse que en Cadés había un santuario en el que las tribus hebreas celebraron su *ḥāg*. Allí ofició Moisés como sacerdote levítico y allí comunicó a las tribus las *tōrōt* (*Exodo*, 18).

¿A qué divinidad se tributó culto en Cadés? Este es el siguiente problema del que hemos de ocuparnos.

La cuestión del origen, la «prehistoria» de esta divinidad, ha sido objeto de numerosas discusiones. Se han sugerido varias hipótesis. De todas las sugerencias propuestas, sólo una merece tomarse en consideración, la que atribuye un origen madianita a este dios. Su fundamento está en el relato de Ex 18, donde el suegro de Moisés, Jetró, reconoce el poder de Yahvé; tenemos además el hecho de que Yahvé se manifestó a Moisés en el país de Madián. Por otra parte (como hemos visto antes, p. 232), la noticia de *Jueces*, 4,11, relaciona al suegro de Moisés, llamado aquí Jobab, con los quenitas. Se ha supuesto que los quenitas

serían adoradores de Yahvé, ya que el antepasado de esta tribu, Caín (*Génesis*, 4,15), llevaba el signo de aquella divinidad. Los quenitas se unieron a la tribu de Judá, y esto podría explicar el hecho de que Yahvé recibiera culto entre las tribus meridionales de los *Bᵉnē Yiśrā'ēl*. Sin embargo, no es preciso subrayar que estas lucubraciones se apoyan en unas premisas bastante inseguras. Tampoco pisamos suelo muy firme cuando abordamos la cuestión del nombre. Ni siquiera sabemos cuál es la forma original del mismo, la más larga, Yahvé, o una de las más cortas, Yāhu, Yāh o Yo. De ahí el escaso sentido que tiene hacer especulaciones con el verbo *hwy*, subyacente a la forma Yahvé, que podría tomarse como el imperfecto del mismo. Igualmente inseguras son las especulaciones sobre la posibilidad de que el nombre original hubiera podido ser Yahweh'ēl, por analogía con, pongamos por caso, Yiśrā'ēl.

Nos quedamos, por consiguiente, a oscuras, y lo único que podemos afirmar es que el culto de Yahvé no está atestiguado en parte alguna del antiguo Próximo Oriente antes de la entrada de las tribus israelitas en la historia.

IV. EL PERIODO DEL ASENTAMIENTO: JOSUE Y LOS JUECES

El asentamiento en Canaán a mediados del siglo XIII se realizó principalmente en forma de una conquista gradual del centro de Palestina bajo el caudillaje de Josué, jefe de las tribus del norte, Efraín y Manasés principalmente. Como Canaán se hallaba políticamente dividido entre un gran número de pequeños príncipes, cada uno de los cuales gobernaba una ciudad y su territorio adyacente, los invasores contaban con una situación ventajosa. Por otra parte, las tribus israelitas confederadas carecían de un arma militar decisiva, los carros de guerra. Así se afirma, al menos por lo que concierne a Judá, en *Jueces*, 1,19. Lo mismo se dice con respecto a Dan en *Jueces*, 1,34. Esto les obligó a pelear en terrenos que hacían inviable el uso de aquellas armas: las colinas y las zonas montañosas. Los relatos fidedignos de la conquista que nos ofrece *Jueces* 1 demuestran, por ejemplo, que Manasés no logró expulsar a la población original de ciudades como Bet-Šán, Taanak, Dor, Yibleam y Meguiddó; los cananeos seguían viviendo en ellas. Tampoco Efraín pudo apoderarse de Gezer. Este mismo cuadro aparece en la totalidad del país: zonas importantes ocupadas por población cananea quedaron al margen del dominio de los *Bᵉnē Yiśrā'ēl*.

Josué, como ya hemos dicho, era el caudillo de las tribus del norte, mientras que las del sur—Judá, Simeón, Caleb y Benjamín—parece que actuaron por su cuenta, infiltrándose poco a poco desde el sur. La ciudad de Jerusalén no pudo ser conquistada. Se narra expresamente que los hijos de Benjamín no fueron capaces de expulsar a los yebuseos de allí (*Jueces*, 1,21, en contra de 1,8, que es una adición posterior).

La confederación que creó Moisés, por consiguiente, parece haberse disuelto a su muerte. Las tradiciones que podemos ver recogidas en el Libro de Josué tratan de dar la impresión de que los confederados seguían manteniendo estrechamente unidas las doce tribus bajo el mando de Josué. Sin embargo, hay muchos rasgos que van en contra de la veracidad histórica de estas tradiciones tardías. Por esta razón no parece probable que la asamblea convocada en Siquén, descrita en *Josué*, 24, afectara realmente a la totalidad de Israel. Lo más probable es que se reunieran allí únicamente las tribus del norte. Siquén, ciertamente, era desde muy antiguo un lugar importante en Israel, la ciudad en que se reuniría en épocas posteriores la asamblea de Israel (1 *Reyes*, 12,1), pero la historia de Abimélek *(Jueces*, 9) demuestra que políticamente Siquén no dependía de los israelitas; desde el punto de vista religioso, tampoco era un lugar donde el culto de Yahvé fuera el predominante y mucho menos que fuera el único dios que allí era venerado. En vez de ello, Ba'al Berit era el dios de la ciudad, que tenía allí un templo, en el que obviamente se guardaba un importante tesoro propiedad del dios *(Jueces*, 9,4).

El hecho de que en Siquén existiera este dios de la ciudad, Ba'al Berit, nos lleva a importantes consecuencias acerca de la situación religiosa en Israel después de la conquista.

El asentamiento significó, en conjunto, un cambio radical en el género de vida de Israel desde un punto de vista político, económico, cultural y religioso. Desde el político significó la desintegración en grado notable de la comunidad confederada. Las tribus empezaron a actuar aisladamente y se iban asentando en diversas zonas del país, muchas veces sin un jefe o un santuario comunes, sin un lugar donde reunirse todas las tribus para dar culto al dios de la confederación, Yahvé, con el que en otros tiempos habían establecido una alianza. El Cántico de Débora *(Jueces*, 5) nos da el testimonio de lo difícil que resultaba reunir la confederación incluso en momentos de grave peligro. De las doce tribus teóricas de Israel, sólo las siguientes tomaron parte en una gran batalla librada hacia el año 1100 a.C. contra una confederación cananea en la llanura de Yizreel. Zabulón, Neftalí, Efraín, Makir, Isacar, Benjamín: seis tribus, de las cuales, la de Makir no suele contarse generalmente como una de las doce. Por otra parte, se menciona el hecho de que Galaad no intervino, ni tampoco lo hicieron Dan, Ašer, Rubén. La Casa de José ya no existe como tribu o como confederación de tribus, pero tenemos a Efraín y Makir, que sustituye a Manasés. Tampoco se menciona a Gad, Simeón, Leví, Judá, es decir, las tribus del sur, aparte de Gad, en el territorio situado al sudeste del Jordán *(Jueces*, 4). Estos hechos demuestran que la confederación formada por doce tribus es algo ficticio o más bien un ideal que nunca se llegó a plasmar en la realidad. Ello, por supuesto, no quiere decir que no existiera unión de ninguna clase. No faltaba el sentimiento de la unidad, pero las tribus no estaban regidas por una autoridad común; las tradi-

ciones acerca de los «Jueces» de todo Israel son una ficción posterior. Además, había numerosos e importantes santuarios locales, pero se carecía de un santuario central en que pudiera reunirse toda la confederación en una asamblea cultual representativa. Las tradiciones que hallamos recogidas en *Josué*, 24, podrían tener un núcleo auténtico, en el sentido de que Siquén era, sin duda alguna, uno de los más importantes santuarios israelitas en que se celebraban unas grandes fiestas anuales. Pero además de Siquén había otros santuarios israelitas importantes que incluso parecen haber desempeñado un cometido de mayor importancia que Siquén en determinados períodos. Así, entre las tribus del norte tenemos: Silo, Guilgal, Betel, Rama y Dan (anteriormente, Laiš), muy al norte, a la altura de Tiro. En cuanto a las tribus del sur, tenemos, entre otros, los siguientes santuarios: Beršeba, Hebrón, Arad (cuya condición de santuario nos es conocida gracias a las excavaciones modernas), Nob y Gabaón.

Ahora bien, si Siquén fue el principal santuario en que se reunía la confederación en tiempos de Josué, es de suponer que también estaría depositada allí el arca, el más importante objeto litúrgico de los hijos de Israel, que estaba relacionada con las tradiciones anteriores a la conquista. Sin embargo, sabemos que estuvo depositada en Betel (*Jueces*, 20,27) y en Silo (1 *Samuel*, 6,15), Bet-Šemeš (1 *Samuel*, 6,15), Quiryat-Yearim (1 *Samuel*, 7,1). El arca, por consiguiente, terminó por quedarse en territorio de Judá. Así lo afirma la tradición. Pero resultaría prácticamente imposible no suponer que los grandes santuarios locales tenían un arca de Yahvé, lo que nos obliga más o menos a suponer también la existencia de varias arcas. En cualquier caso, el hecho de que hubiera un gran templo cananeo en Siquén, que existieran otros centros de culto más o menos importantes, el que no tengamos indicio alguno de que el arca fuera depositada en Siquén, la inexistencia en la realidad de una confederación de doce tribus en la época más antigua, además del hecho importantísimo de que los hijos de Israel no tuvieran un jefe común, son otros tantos datos en contra de que Siquén fuera el santuario nacional de la confederación israelita, donde se celebraran las grandes fiestas anuales por el jefe de la confederación y su asamblea cultual. Como ya hemos dicho, esto no significa que no se celebraran allí unas fiestas anuales. Es seguro que tales fiestas tenían lugar allí, y lo más probable es que Siquén fuese un lugar de mucho renombre, pero nada hay contra la idea de que esas fiestas anuales se celebrasen también en otros importantísimos santuarios del país; la relación que ahora podemos leer en *Josué*, 24, se debería a una cierta tendencia que quiere ofrecer una especie de equivalente de la alianza establecida en el Sinaí. Del mismo modo que Moisés hizo su alianza entre Yahvé y el pueblo en el Sinaí (¡lo probable es que realmente se hiciera en Cadés!) durante la peregrinación por el desierto, también Josué hizo otra alianza después del asentamiento, esta vez en Siquén. Lo que más llama la atención en el largo discurso que se pone en boca de

Josué es que no aparece ninguna alusión a la alianza establecida en otros tiempos a través de Moisés, lo que nos obliga a preguntarnos si el autor que recopiló las tradiciones relativas a la asamblea de Siquén no ignoraría todo lo referente a aquella otra alianza. En cualquier caso, podemos resumir como sigue: en Siquén—y en otros grandes santuarios locales—se celebraba cada año una fiesta en que se conmemoraba la alianza entre Yahvé e Israel, lo que equivalía a renovarla; la celebración estaba presidida por un jefe de tribu o de una confederación de tribus, no por un sacerdote.

V. EL PERIODO DEL ASENTAMIENTO: CONSECUENCIAS RELIGIOSAS

El asentamiento trajo consigo importantes consecuencias. Una nueva instalación supone siempre la ruptura en gran escala con el anterior género de vida. Israel era hasta cierto punto un pueblo de pastores, especialmente por lo que se refiere a las tribus del sur y a los territorios situados al este del Jordán. Sin embargo, pronto habría de convertirse en un pueblo con mayoría de agricultores. Ahora ya poseían casas, viñas, campos de cultivo y frutales. Algunos de ellos se establecieron en ciudades, convirtiéndose en artesanos, obreros y mercaderes. La sociedad más o menos igualitaria y «democrática» de las tribus seminómadas cedió el paso a la progresiva formación de diferentes clases. También se desarrolló un sacerdocio profesional en todos los santuarios locales en que Israel comparecía ahora ante su Dios. Se cultivaron el arte y la arquitectura, especialmente en el ámbito religioso. El derecho y las normas de conducta que los hijos de Israel habían heredado de la época anterior a la conquista se codificaron ahora y recibieron nuevas formulaciones según lo exigían las nuevas condiciones. Israel adoptó el uso de la escritura, ya que si bien ésta no sería totalmente desconocida entre las tribus del desierto, su uso, ciertamente, sería muy limitado.

Quizá lo más importante de todo fue el cambio de idioma. Israel aprendió ahora a hablar con «el labio de Canaán» (*Isaías*, 19,18), abandonando su anterior lenguaje proto-arameo. Este cambio de idioma queda atestiguado en los nombres propios israelitas que «se ponen de moda» después del asentamiento. Sin embargo, quedaron restos de la época anterior, lo que ha permitido calificar el hebreo de «idioma mezclado».

Al conquistar las distintas ciudades cananeas, quedaron los israelitas dueños también de sus santuarios, que a veces eran templos no pequeños, en los que hemos de suponer la existencia de escuelas de escribas, en que se formaban los que estaban al servicio del mismo templo y también los funcionarios encargados de ciertas tareas administrativas. En los santuarios se estudiaban y copiaban los textos sagrados. Adueñarse de los santuarios y de las escuelas de escribas signi-

ficaba al mismo tiempo entrar en posesión de la literatura sagrada de Canaán.

Podemos afirmar que, en principio, todos los lugares de culto importantes de los israelitas habían sido heredados de los cananeos. Ya hemos aludido a los más famosos de entre ellos. Ahora, los inmigrantes tenían que legitimar de algún modo estos santuarios dentro de su propia religión, para justificar de algún modo su utilización. A tal fin se relacionaron con estos santuarios las peregrinaciones de los grandes antepasados. Se invocó la memoria de Abrahán en relación con los santuarios de Siquén, Betel, Beršeba y Hebrón. Isaac, figura más bien difusa, fue asociado a Beršeba. Jacob lo fue principalmente con Betel. Junto con estos santuarios también fueron adoptadas las tradiciones locales, mezclándose con las genuinamente nacionales de Israel, de forma que se crearon las que nosotros llamamos «tradiciones patriarcales».

Junto con los lugares de culto, entre los que hemos de contar toda una serie de pequeños santuarios: una altura, *bāmāh*; una estela, *maṣṣēbāh*, un árbol sagrado, o *'ašērāh*, también se adoptó el aparato cultual de origen cananeo: la arquitectura sagrada y el arte religioso, los ídolos, o imágenes plásticas de las divinidades, los calendarios de las festividades religiosas, los cantos litúrgicos y los poemas míticos, los ritos, especialmente los sacrificiales, el sacerdocio y los profetas cultuales, los servidores del culto, entre ellos los varones y más que nada las mujeres dedicadas a la prostitución, sin contar un buen número de divinidades.

Por lo que se refiere a la arquitectura sagrada y al arte religioso, las excavaciones nos han ofrecido un abundante material, quedando demostrada, como en el caso de Jasor, la continuidad en el uso de un santuario. La casa del dios pasa de los cananeos a los israelitas sin que pueda observarse una ruptura notable. Cuando hablemos del templo de Jerusalén estudiaremos con más detenimiento el influjo cananeo en este terreno específico. Notemos ahora únicamente, por ejemplo, que de Silo se dice que es un *hēkāl*, un templo. Pero también hemos de ocuparnos de elementos como las *bāmāh*, *maṣṣēbāh* y *'ašērāh*. La palabra *bāmāh* significa «lugar alto», pero en cuanto que se aplica al ámbito del culto no indica necesariamente un emplazamiento sobre una colina. Probablemente se trataba de un montículo natural o artificial o de una plataforma elevada. Tenemos aquí los tres principales objetos de un santuario cananeo-israelita: la estela de piedra, símbolo de la divinidad masculina y que llevaba el nombre de *maṣṣēbāh*; el cipo de madera o árbol llamado *'ašērāh*, que representaba a la divinidad femenina, y el altar, *mizbēaḥ* (< *mazbaḥ*), todo ello cananeo por su nombre y su función. No puede discutirse, sin embargo, que los israelitas conocieran el uso de altares antes de la conquista, aunque en el ritual se insistía en que había de estar hecho de piedra sin labrar. Por otra parte, es posible que se reflejen unas costumbres arcaicas en los sacrificios de Gedeón (*Jueces*, 6,21s) y Manóaj (*Jueces*, 13,19s), en que la víctima, en

ambos casos un cabrito, es colocado encima de una roca y luego consumida por fuego bajado del cielo. Todo esto se parece a un sacrificio propio de un pueblo nómada.

Había sacrificios de diferentes clases. Como el sacrificio se consideraba un don a la divinidad, el término para designarlo en las más remotas épocas era *minḥāh*, «don», que más tarde quedaría reservado para un tipo específico de sacrificio, el consistente en ofrendas vegetales.

El sacrificio de las primicias podía llamarse *mattānāh*, que también significa «don». Las lamadas *nᵉdābōt* eran sacrificios ofrecidos «voluntariamente»; *tōdāh* era un sacrificio de acción de gracias. Todos estos sacrificios tenían el carácter de don ofrecido a la divinidad.

El holocausto, *'ōlāh*, y el sacrificio «completo», *kālīl*, eran dones totales a la divinidad, en los que ni el sacerdote ni el oferente podían consumir nada. Eran, por consiguiente, dones ofrecidos a la divinidad sin restricción alguna.

En el relato que nos habla del primitivo santuario de Nob (1 *Samuel*, 21) se mencionan los panes colocados en presencia de la divinidad, los *leḥem pānīm*. Hemos de suponer que originalmente se ofrecían estos panes con intención de que sirvieran al dios para alimentarse. Pero también podía la divinidad disfrutar de otros sacrificios, cuando el humo subía hacia los cielos al quemarse la víctima (1 *Samuel*, 2,16.28). Yahvé siente el agradable olor del humo sacrificial que sube *(Génesis*, 8,21).

Había, sin embargo, un tipo diferente de sacrificio, el banquete sacrificial, en el que tomaban parte a la vez Dios y sus adoradores. El nombre común de un sacrificio unido a uno de estos banquetes era el de *zebaḥ*, término que alude a que algo ha sido degollado *(zābaḥ*, «degollar»).

Resulta más bien difícil precisar el significado del término *šelem*, o en plural, *zᵉbāḥīm šᵉlāmīm*, excepto que consistía en la degollación de una víctima acompañada de un banquete sacrificial. Es probable que su finalidad consistiera en mantener la armonía, «paz» *(šālōm)* en el cuerpo social. Con estos banquetes sacrificiales iban asociadas la comida y la bebida, la música y el canto, la danza y las prácticas licenciosas (como lo atestigua *Exodo*, 32,6.19, y numerosos pasajes de la literatura profética). Los participantes terminaban generalmente ebrios, lo que explica que el sacerdote Elí pudiera creer que Ana estaba bebida cuando la vio dirigiendo a Yahvé una plegaria en el santuario de Silo después de que ella y su esposo «habían comido y bebido en Silo» (1 *Samuel*, 1,9). Su esposo tenía la costumbre de acudir cada año en peregrinación a Silo para sacrificar allí a Yahvé, *lizbōah* (1 *Samuel*, 1,3), es decir, para celebrar un banquete sacrificial, *zebaḥ*.

El sacrificio podía también tener sentido de expiación. Cuando la divinidad estaba irritada y su ira causaba estragos, el hombre trataba de aplacarla ofreciéndole el sacrificio llamado «sacrificio por el pecado (o culpa)», el *'āšā* (o *ḥaṭṭāt;* esta distinción corresponde a una época posterior). El término general que significa «expiar» es *kippēr*, que, sin

embargo, no aparece en los textos primitivos, por lo que parece tratarse de un término tomado del lenguaje cultual técnico de Asiria y Babilonia (< *kuppuru*). Ofrecer un sacrificio se decía *hiqrīb* (hifil de *qārab*), «ofrecer», y *he'elāh* (hifil de *'ālāh*), «llevar». En ugarítico aparecen los términos equivalentes *šqrb* (de *qrb*) y *š'ly* (de *'ly*).

El que durante este período se sacrificaran a Yahvé los primogénitos implica también la práctica de los sacrificios humanos, comunes en Canaán, en honor de Yahvé. Tal es el caso de Hiel, de quien se dice que sacrificó a su hijo primogénito al reedificar Jericó (*Josué*, 6,26; 1 *Reyes*, 16,34).

Las primicias, *rēšit* o *bikkūrīm*, se ofrecían no sólo a la divinidad, sino también a los sacerdotes y santuarios. De esta forma obtenían éstos una parte considerable de sus ingresos.

Había distintos momentos en la existencia de un hombre y de una sociedad en que debía celebrarse un sacrificio o un banquete sacrificial. Así es como se iniciaba una guerra o se establecía la paz (1 *Samuel*, 7,7-10; 13,8-9; *Génesis*, 14,17-20). Todas las ceremonias relacionadas con la alianza se santificaban con la ofrenda de un sacrificio (*Génesis*, 15; 31,45; *Exodo*, 24, esp. v. 11).

Israel tomó de Canaán la terminología sacrificial, no sólo los diversos tipos de sacrificio, que no podían proceder de la etapa nómada de su existencia. Los textos ugaríticos han confirmado este punto de vista, que ya había sido propuesto antes de que se descubrieran aquellos documentos.

Entre las grandes celebraciones cultuales había tres, la Pascua, los Panes Azimos y la Luna Nueva, que, por supuesto, ya eran observados en concepto de herencia recibida de los tiempos del seminomadismo. Luego se añadirían algunas otras fiestas. En primer lugar, la llamada *ḥag haqqāṣīr*, que también recibía el nombre de *ḥag šābū'ōt*, la «fiesta (de peregrinación) de la cosecha» o «de las Semanas», celebrada siete semanas después de los *maṣṣōt*, los ázimos. En el otoño se celebraba también la fiesta llamada *ḥag hā'āsīf*, o «Fiesta (de peregrinación) de la recolección», denominada igualmente *ḥag hassukōt*, la «Fiesta (de peregrinación) de las Tiendas», cuya celebración caía en el mes de Tišri, con el que comenzaba el nuevo año (que originalmente coincidía con el mes de Būl, el octavo del año). Al igual que los *maṣṣōt*, la Fiesta de las *šābū'ōt* era también una celebración típicamente agrícola. Su nombre le venía de la costumbre de vivir en cabañas construidas en las viñas. Con esta celebración iba unido el ritual del *hieros gamos* del Dios supremo, que tenía lugar en la *sukkāh*, considerada como su cámara nupcial. En *Jueces*, 21,19ss, encontramos un eco de las prácticas relacionadas con esta celebración; allí se nos relata cómo las muchachas de Silo salían hacia las viñas para danzar, participando así en la fiesta. Los hijos de Benjamín se unieron allí con las muchachas de Silo, para procurarse esposas de este modo. En *Mishnah Ta'aniyyot* 4,8 hay otro pasaje importante y lleno de interés, en el que aparecen las muchachas formando

un coro y danzando en el *māḥōl*, el lugar destinado a los bailes, al mismo tiempo que invitan a los jóvenes a casarse con ocasión de estas fiestas. La Fiesta de las *sukkōt* se caracterizaba, como es perfectamente comprensible, por una atmósfera de alegría, *hillūlīm (Jueces*, 9,27).

La Fiesta de las Tiendas o Tabernáculos, que era la gran celebración del Año Nuevo, era la más importante. Numerosos eran los motivos que se asociaban a ella. Recibía también el nombre de *heḥāg*, la Fiesta de la Peregrinación, que, consecuentemente, implicaba la peregrinación desde las ciudades en que se habitaba hasta el santuario local. De ello nos ocuparemos al analizar las festividades correspondientes al período de la monarquía unida. Parece cierto que la idea predominante en esta festividad era la renovación de la alianza entre Yahvé y su pueblo, incluso sin necesidad de aceptar la idea de que esta celebración tuviera lugar en un santuario central (inexistente) bajo el mandato de un jefe (inexistente) de una confederación de doce tribus (inexistentes). En vez de ello, nosotros suponemos que la fiesta se celebraba simultáneamente en diversos santuarios locales.

Con la institución de un día semanal del descanso y alegría, llamado *šabbat*, surge un problema difícil. Su origen es sumamente incierto, y el lugar que ocupa en los Diez Mandamientos podría tener una motivación mosaica.

Yahvé es santo, y todo lo que le está consagrado, que, por consiguiente, le pertenece, es también santo, *qādōš*. El santuario era *qōdeš*, una cosa santa, y el sacerdote era también *qādōš*, santo para su dios *(Levítico*, 21,7). Los sacerdotes, *kōhᵃnīm*, son designados con el nombre utilizado en Canaán, pero es posible que se llamara así a los levitas ya en tiempo de Moisés (en árabe, *kahīn*, que puede ser a la vez vidente y sacerdote). En esta época seguían los levitas manteniendo esta posición. Un descendiente de una casa de Leví (cf. 1 *Samuel*, 2,27) era sacerdote en el santuario principal de las tribus en Silo, y su nombre era Elí. Merece notarse que sus dos hijos llevan nombres egipcios, Jofní y Pinjás, en vez de nombres teóforos compuestos de Yahvé.

En los santuarios había un gran número de servidores del culto, incluyendo esclavos y personas de ambos sexos dedicadas a la prostitución. La historia de Judá y Tamar arroja cierta luz sobre las condiciones imperantes *(Génesis*, 38). Además, las constantes polémicas por parte de los profetas en épocas posteriores demuestran claramente el papel desempeñado por las prostitutas adscritas a los santuarios y lugares altos. *Deuteronomio* 23,17, prohíbe expresamente la institución de las prostitutas sagradas.

En los santuarios era también costumbre solicitar oráculos de la divinidad. Los israelitas «buscaban» a Yahvé, *biqqēš*, o le «preguntaban» *dāraš* (1 *Samuel*, 9,9; 2 *Samuel*, 21,1) a fin de obtener de él una *tōrāh*. La respuesta de Yahvé llegaba principalmente a través de los urim y tummim, manejados por el sacerdote, que los llevaba en el efod, obviamente una especia de bolsa que portaba sobre su pecho y formaba parte de los

ornamentos sacerdotales (1 *Samuel*, 2,28; 22,18; cf. 1 *Samuel*, 14,3; 23,9s; 30,7s). El efod era llamado algunas veces *'ēfōd bad*, designándose con este segundo término a un sacerdote que pronunciaba oráculos, un profeta cultual *(Isaías*, 44,25; *Jeremías*, 50,36 lo aplica a los «falsos» profetas; en Mari es *baddum)* que «recitaba» (en Ugarit, *bd*, «cantar») sus expresiones oraculares. Los urim y tummim, como instrumentos para comunicar oráculos, eran manejados por los levitas, según nos informa el viejo cántico de *Deuteronomio*, 33,8.

Esta forma «técnica» de comunicar la voluntad de Dios coexistía con los oráculos de los llamados «profetas», *nᵉbî'īm*, que podían ser cultuales, es decir, estar adscritos a un santuario o no. Los profetas estaban organizados en gremios (1 *Samuel*, 10,5s; 19,20) y vivían juntos bajo la dirección de un jefe profético (1 *Samuel*, 19,20). Samuel es un caso muy típico por su condición simultánea de profeta y sacerdote (1 *Samuel*, 3, 19-21). Algunas veces se veía a los profetas descender tumultuosamente de una *bāmāh* en procesiones extáticas, precedidos de salterio, tamboril, cítara y flauta (1 *Samuel*, 10,5). Su rasgo más característico era el éxtasis, causado por el Espíritu de Yahvé, que «saltaba» sobre ellos, o por la Mano de Yahvé, que los «arrebataba». Se recurría principalmente a la música para provocar el estado de trance. Sabemos que en la época de los reyes se distinguían especialmente por una señal en la frente y por llevar una tonsura (1 *Reyes* 20,41; 2 *Reyes* 2,23s). Cuando entraban en trance, su éxtasis resultaba sumamente contagioso (1 *Samuel*, 10,5s; 19,18-24).

Más tranquilos eran los videntes, cuyos servicios buscaba el pueblo por diversas razones, triviales la mayor parte de las veces. El *rō'eh* o *ḥōzeh* poseía el don de «ver» cosas secretas u ocultas. El vidente podía ser al mismo tiempo sacerdote o profeta; no había delimitaciones estrictas. Podemos suponer que esta clase de personas existía ya en Israel antes del asentamiento en Canaán. Samuel es el más conocido entre los videntes del antiguo Israel. Terminaron por confundirse con los profetas, y en el uso posterior, «profeta» y «vidente» se refieren a la misma función *(Amós*, 7,12).

Una clase especial de personas, que podían vivir adscritas a un santuario, como Samuel (1 *Samuel*, 1-2), o al margen de él, como Sansón *(Jueces*, 13-16), eran los nazireos, que habían de observar determinadas prescripciones. No les estaba permitido beber vino; tampoco podían cortarse o raparse el cabello ni tocar cadáveres. La prohibición de beber vino supone un retorno a los ideales del nomadismo. El nombre de *nāzīr* significa que estos individuos estaban consagrados, «prometidos», a la divinidad *(nāzar*, forma derivada de *nādar)*.

Todos estos individuos podían ser llamados «hombres de Dios» *('iš 'ᵉlōhīm)* por hallarse en contacto permanente con la divinidad y muchas veces se mostraban llenos de su Espíritu. Esta designación también puede proceder de época muy antigua *(dū'ilāh* en árabe).

Para los israelitas existían dos esferas de realidad, la de las cosas

santas y la de las profanas, *qādōš* frente a *ḥōl*, *ḥālīl*. Todo lo que perteneciera al ámbito de Yahvé era santo: el santuario, los servidores del culto, la asamblea litúrgica, los sacrificios y las restantes ceremonias, todo el aparato cultual. También eran santos el sábado y las fiestas. Santo es todo lo consagrado a Yahvé, desde el nazireo al guerrero, que también se consagraba para tomar parte en «las guerras de Yahvé» (1 *Samuel*, 18,17; 25,28; *Números*, 21,14). En estas guerras de Yahvé, los prisioneros y el botín se consagraban también a la divinidad; a esto se llamaba *heḥ^{e}rīm*, separar en calidad de *ḥērem*, cosa santa para Yahvé, destinada, por tanto, a la destrucción. Los libros de *Josué*, los *Jueces* y *Samuel* nos ofrecen numerosos ejemplos de esta práctica, que en algunos casos podía suponer el exterminio total de los prisioneros (cf. 1 *Samuel*, 15). El guerrero, considerado como un individuo santificado, estaba sometido a numerosas prohibiciones (2 *Samuel*, 11,9-13) y llevaba el cabello peinado de una manera especial *(Jueces*, 5,2; «cuando en Israel crecían libremente los cabellos»). Todo esto corresponde a un estadio cultural arcaico.

La mezcla de las culturas cananea e israelita dio origen a un sincretismo religioso en Israel, frecuentemente sin que se cayera en la cuenta de ello. La actitud hacia Yahvé era diversa, por supuesto, en los distintos sectores. No faltaron quienes abandonasen a Yahvé por completo; son los que «eligieron nuevos dioses» *(Jueces*, 5,8). Los hijos de Israel abandonaron a Yahvé y sirvieron a los Ba'alim, los Ba'ales locales, el Ba'al venerado en los numerosos santuarios locales y en los lugares altos. Conocemos el carácter de este Ba'al de la religión cananea; así era designado el dios joven, cuyo nombre propio era Haddad (cf. p.202, *supra)*. Su símbolo era el toro, especialmente el toro joven, *'ēg^{e}l*, «becerro». En el mismo pasaje *(Jueces*, 2,11-13) se dice que tributaron culto a Ba'al y a las Astartés, las numerosas formas locales de 'Astart, las *'aštārōt*. Esto suponía una forma extrema de ruptura con la antigua religión. Ha de explicarse por la antigua creencia de que cada país pertenecía a un determinado dios (o dioses). Cuando Naamán fue curado de la lepra, pidió que le cargaran dos mulas con tierra de Israel para llevarla a Damasco y poder de esta forma rendir culto a Yahvé en aquella ciudad (2 Re 5,17). Por otra parte, cuando David se vio arrojado al destierro, se lamentaba diciendo que gentes malditas le habían dicho: «Anda, y sirve a otros dioses» (1 *Samuel*, 26,19). Cuando los israelitas se asentaron en Canaán, empezaron a depender de Ba'al y Astarté en cuanto a su bienestar, para obtener buenas cosechas, ver aumentar sus ganados y disfrutar de gran cantidad de vino. Era lo más natural que muchos se apartaran de Yahvé, el dios del Sinaí, que quedaba muy lejos de Canaán.

Otros se contentaron con poner junto a Yahvé otros dioses. En tiempos muy posteriores vemos entre los judíos residentes en Egipto, muchos de los cuales procedían de la parte más al norte de Israel, divinidades tales como Betel, Harambetel, 'Ašambetel y 'Anat, a las que se

tributaba culto junto con Yahvé (cf. p. 299, *infra*). Resulta fácil ver en estos dioses otras tantas divinidades cananeas. Detrás de los nombres compuestos de Betel, Haram o Ašam se adivina la figura del Dios Supremo El (cf. p. 226, *supra*). Lo que resulta sorprendente es que 'Anat, la diosa cananea conocida ya en Ugarit, todavía recibiera culto en Israel cuando estos judíos partieron hacia Egipto.

VI. EL ASENTAMIENTO EN CANAAN: RASTROS DE LOS MITOS CANANEOS EN LOS ESCRITOS DEL ANTIGUO TESTAMENTO

La interpretación de los mitos hebreos, así llamados por los investigadores, ha demostrado que en Israel existió en otros tiempos un rico tesoro de ellos. Mitos verdaderos, mitos rituales, que tenían un cometido capital en el sistema religioso y en la vida de Israel. En este terreno, los mitos descubiertos en Ugarit han resultado sumamente esclarecedores, ya que, gracias a las afinidades lingüísticas entre el ugarítico y el hebreo, ha sido posible demostrar que las tribus hebreas, después de su asentamiento en Canaán, adoptaron no sólo algunos elementos sueltos, sino incluso secuencias míticas en su totalidad, con la misma o casi idéntica formulación. En la mayor parte de los casos, esta herencia cananea debió de ser recogida por los invasores hebreos al apoderarse de los numerosos santuarios, como antes hemos indicado. Sin embargo, también hemos de contar con la posible intervención de juglares, *mōšᵉlīm*, y rapsodas que viajarían de una a otra tribu, de un centro de culto a otro, recitando y cantando sus relatos y cánticos, que más tarde serían recopilados para formar colecciones poéticas tales como el «Libro de las Guerras de Yahvé» (*Números*, 21,14) o el «Libro del Justo» (*Josué*, 10,13; 2 *Samuel*, 1,18; 1 *Reyes*, 8,53 [LXX]). En estos cantos se ensalzaban las guerras nacionales de los israelitas, pero hay pasajes, como el de *Josué*, 10,13, en que vemos la presencia de un elemento mítico. Más importancia, desde nuestro punto de vista, tienen los fragmentos de poemas míticos que todavía podemos encontrar en el Antiguo Testamento, por ejemplo, las tradiciones acerca de la creación y el paraíso, así como las que nos narran el gran diluvio. Es un problema que aún está por investigar el del grado en que estas tradiciones poéticas fueron recogidas y unificadas para formar el que ha sido llamado «Poema Nacional de Israel».

El Israel de las generaciones posteriores no estaba favorablemente dispuesto con respecto a los mitos. Más adelante buscaremos la explicación de este hecho. Sin embargo, en el Antiguo Testamento encontramos numerosos pasajes con alusiones a mitos cosmológicos. En realidad, existe cierta confusión entre el Antiguo Testamento e Israel. No hemos de olvidar que el Antiguo Testamento, tal como ha llegado hasta nosotros, es tan sólo una parte—ni siquiera podemos afirmar que sea la más importante—de la literatura nacional de Israel. Son sumamente instructivas a este respecto las alusiones a las dos referidas co-

lecciones de poemas y a los libros, también desaparecidos, de las «Crónicas de los Reyes de Judá» y las «Crónicas de los Reyes de Israel», tantas veces mencionados en el *Libro de los Reyes*. Además, como es de suponer, la parte que se nos ha conservado ha sido sometida a una labor de censura que la ha expurgado. En seguida citaremos un ejemplo especialmente esclarecedor en relación con los elementos míticos contenidos en la religión de Israel. En tales circunstancias, lo extraño no es que en el Antiguo Testamento hayan quedado pocos rastros mitológicos; por el contrario, lo más llamativo es que podamos detectar la presencia de *muchos* elementos míticos en sus páginas. Es digno de atención, por ejemplo, el hecho de que los pasajes poéticos del Antiguo Testamento hayan mantenido intactos algunos antiguos mitos del Próximo Oriente en una proporción considerablemente mayor que las narraciones en prosa. Sin embargo, a estas secciones poéticas hay que añadir el Génesis, aunque no faltan argumentos a favor de la hipótesis que hace depender ampliamente el Génesis, por lo que se refiere a los materiales míticos, de aquellas tradiciones poéticas de carácter mítico a las que nos acabamos de referir.

Al tratar la cuestión de los mitos israelitas hemos de tener en cuenta en primer lugar que las descripciones de la aparición de Yahvé están basadas en unas ideas míticas y que con mucha frecuencia poseen un colorido definitivamente mítico-antropomórfico. Así, tenemos cierto número de pasajes en que se presenta a Dios rodeado de su corte regia o de su asamblea:

> El es terrible en el consejo de los santos,
> es grande y terrible para toda su corte.
> Salmo 89,8.

Nótese que aquí se llama El al Dios de Israel, un nombre con el que ya nos hemos encontrado y que volveremos a tratar más adelante.

Estos «santos» aparecen en Salmo 16,3 como seres divinos independientes, igual que en un profeta posterior, *Zacarías*, 14,5, donde leemos:

> Y Yahvé, mi Dios, vendrá,
> todos tus santos contigo.

Hay también otros pasajes que podríamos traer a colación, pero preferimos pasar a otra idea. Precisamente porque estos santos forman la asamblea de Yahvé, éste es glorificado y no tiene rival entre ellos:

> ¿Quién es semejante entre los dioses, Yahvé,
> quién es semejante a ti, glorioso entre los santos?
> *Exodo*, 15,11.

Este pasaje resulta especialmente valioso al compararlo con el Salmo 89,6s, donde en los dos esticos inmediatamente anteriores al pasaje que ya hemos citado se dice:

> Los cielos proclaman tu milagro, Yahvé;
> sí, tu fidelidad en la asamblea de los santos.
> Porque ¿quién en las nubes es igual a Yahvé,
> puede ser semejante a Yahvé entre los hijos de los dioses?

Vemos aquí claramente que la «asamblea de los santos» es lo mismo que los «hijos de los dioses», es decir, «los dioses», conforme al uso habitual en la lengua hebrea.

Esta perspectiva cósmica que aparece en los himnos de alabanza a Yahvé nos sale de nuevo al paso en el llamado «Cántico de Moisés», donde leemos, según el texto masorético del hebreo:

> ¡Alegraos, vosotras las naciones, con su pueblo!

La versión de los LXX nos da un texto más complejo, en el que se ha conservado un versículo que precedía inmediatamente al que hemos citado, de donde resulta la siguiente formulación:

> ¡Alegraos, vosotros los cielos, con él
> y que *todos los ángeles de Dios* le rindan culto!

Un manuscrito de Qumrán, sin embargo, da este pasaje de *Deuteronomio*, 32,43ss, en la forma original:

> ¡Alegraos, cielos con él
> y que *todos los dioses* le rindan culto!

Esta ilustración no puede resultar más esclarecedora, ya que nos permite ver cómo la versión de los LXX ha suavizado el «dioses» del original poniendo en su lugar «ángeles de Dios», mientras que la recensión masorética definitiva encontró tan sospechoso este pasaje que prefirió suprimirlo totalmente.

La escena que nos describe Salmo 82 resulta muy impresionante, pues Dios, al que se da en este caso el nombre de El, aparece en medio de la asamblea de los dioses y los juzga. Yahvé es, por consiguiente, el dios supremo en la asamblea de los dioses, a los que se da el nombre de «los santos», o «los santos de Dios», o «los hijos de los dioses», o, simplemente, «los dioses».

Esta asamblea de los «santos», los dioses, ha sido tomada de la mitología cananea, donde la hallamos en algunas inscripciones fenicias y en los textos ugaríticos, en que esta concepción aparece repetidas veces. También en estos textos aparece claramente la creencia en que la asamblea divina está bajo el mandato de El.

Es bien sabido que Yahvé se nos muestra como un dios relacionado principalmente con la tormenta, el relámpago y el trueno. Sus epítetos

o las invocaciones que se le dirigen manifiestan suficientemente su carácter. Es el jinete de las nubes (Salmo 68,5), o el «jinete de los cielos» *(Deuteronomio,* 32,26), o «jinete sobre una nube» *(Isaías,* 19,1). Con acento más claramente mitológico se dice de él que cabalga sobre los querubines, una figura mitológica compuesta que se relaciona con el arca (2 *Samuel,* 22,11; Salmo 18,11). En *Habacuc,* 3,8, se describe incluso a Yahvé como portado por sus caballos. Entre estos pasajes, Salmo 68,5 presenta el máximo interés, ya que la expresión hebra *rōkēb bā'ᵃrābōt* concuerda perfectamente con el epíteto ugarítico *rkb 'rpt* atribuido a Ba'al. Si en éste y en otros casos semejantes reconstruimos las formas fonéticas que podemos suponer correspondientes al período de hacia 1200-1000 a.C., la concordancia sería aún mayor.

En la magnífica descripción de la epifanía de Yahvé que nos ofrece *Habacuc,* 3, cuyo trasfondo cananeo quedó demostrado hace ya treinta años, leemos:

> Ante él marchaba la peste,
> y la plaga camina tras sus pasos.

Encontramos aquí dos de los guardianes del Sumo Dios de Israel, Rašaf y Dabar. Rašaf es una conocida divinidad semítica occidental; es de suponer que también Dabar será otra deidad menor. Otros rasgos de esta descripción apuntan a un trasfondo cananeo. Esta misma imagen de Yahvé como dios del trueno y del relámpago *(Habacuc,* 3,11) aparece también en Salmo 18,14-15, cuyo trasfondo cananeo ha sido reconocido hace tiempo.

Al séquito de Yahvé pertenecen también otras divinidades con las que nos encontramos en la mitología cananea, concretamente, las hipóstasis Ṣedeq y Mišpāṭ, Šaḥar y Šālēm (Šālōm). Los dos primeros seres tienen sus equivalentes en los cananeos Sydyk y Misor (mencionados por Filón de Biblos), mientras que Šaḥar y Šlm aparecen en Ugarit bajo la misma forma.

La afirmación tantas veces repetida de que el espíritu monoteísta del yahvismo no toleraba mitología alguna necesita, como hemos visto, algunas matizaciones. La religión de Israel fue, en sus etapas más antiguas, una entidad compleja, en la que cabía la idea de Dios rodeado de su asamblea divina y acompañado de su escolta. En esta tendencia politeísta se manifiesta el deseo de expresar de la forma más plena posible toda la riqueza de la esencia divina, visualizándola además de manera concreta.

Yahvé, como ya hemos visto, moraba originalmente en el Sinaí. Cuando finalmente fue elevada Jerusalén al rango de capital de Israel —más adelante nos ocuparemos de las implicaciones que suponía este hecho—, Yahvé tomó posesión del Monte Sión. En adelante, esta montaña se identificará explícitamente con el Monte Ṣāfōn, como vemos en Salmo 48,3. Según la mitología semítica occidental, allí estaba situado el paraíso terrenal, rodeado por los cuatro ríos que manaban al pie de la

montaña, cuya cumbre es el trono de Dios. El monte Ṣāfōn juega un papel capital en los poemas de Ugarit, ya que en él se localiza la asamblea divina en que Ba'al está entronizado como jefe supremo. Los israelitas adoptaron esta geografía mítica.

El relato hebreo del paraíso *(Génesis,* 2-3) presenta los rasgos de un mito original, aunque en su nuevo contexto ha perdido mucho de su colorido original y ha perdido parte de su fuerza. Tenemos, sin embargo, otra descripción del paraíso, conservada en *Ezequiel,* 28, en que se conserva un mayor colorido mítico. Hemos de notar en ella los siguientes puntos importantes: en el jardín del (los) dios(es), situado «sobre la montaña santa», moraba en otros tiempos un ser divino, ungido por Dios, por lo que ostentaba la condición regia. Sus ornamentos proclamaban su maravillosa condición—pues era también un querubín, un guardián del jardín (cf. *Génesis,* 3,24)—en las doce piedras preciosas que los tachonaban; este ser caminaba entre «piedras de fuego», es decir, las estrellas, con toda probabilidad. Estaba lleno de sabiduría y su hermosura no podía ser mayor. De sus vestiduras se dice en el Antiguo Testamento que son las que lleva el sumo sacerdote, pero puede verse que originalmente pertenecían al gobernante (punto del que nos ocuparemos más adelante; cf. p. 258, *infra).*

El hombre primordial era concebido como guardián del paraíso. Era, por tanto, el Jardinero por excelencia; esta idea mítica estaba muy difundida y especialmente asociada a la ideología regia. Su condición divina se explica, al menos en parte, por el hecho de que El es llamado en Ugarit *ab adm,* «el padre del Hombre (Adam)». Adán, por consiguiente, como hombre primordial, es también el hijo de Dios (El).

Uno de los rasgos más importantes de la mitología semítica occidental era la actividad de Dios como creador, manifestada en su combate con el dragón primordial, las aguas rebeldes del caos primigenio. Dios lo despedazó y con los fragmentos de su cuerpo creó el mundo, sirviéndose del caos, por tanto, para hacer el cosmos. Este es uno de los temas dominantes en los mitos de Ugarit, donde el dragón primordial recibe el nombre de Lotán (< Lawtán), al que se describe como dotado de siete cabezas, y se llamaba además *ltn bšn brḥ bšn ʿqltn,* que puede significar «Lotán, la serpiente voladora, la serpiente enroscada» o «la serpiente primordial (o mala)». Esta serpiente es increpada, *gʿr,* por el dios victorioso, que también derrota a sus «ayudantes», sus seguidores.

Estos motivos míticos reaparecen en diversos pasajes del Antiguo Testamento. Nótese ante todo que el dragón derrotado por Yahvé tiene también aquí el nombre de Leviatán, y que es descrito como dotado de varias cabezas (Salmo 74,14); también se dice que fue descuartizado por Yahvé. Hay además un «ayudante» del dragón, cuyo nombre es aquí Rahab. El dragón recibe otros nombres: Tehom, «el Abismo»; Yam, «el Mar»; Nahar, «el Río». Algunos de ellos aparecen también en Ugarit.

Yahvé también «increpa», *gā'ar*, al mar antes de secarlo *(Nahúm*, 1,4). Por encima de todo, merece notarse que Leviatán es la *nāḥāš bārīᵃḥ ʿᵃqallātōn*, exactamente los mismos términos con que es designado en Ugarit.

En el Antiguo Testamento se presenta el final de la batalla como una victoria de Yahvé sobre sus enemigos, a la que sigue su acción creadora del mundo *(Génesis*, 1 y muchos otros pasajes).

Podemos prescindir de otro mito de la creación, relacionado con la fertilización del suelo y la creación del hombre terreno, en el que es también claramente discernible el trasfondo cananeo; nos contentaremos con decir que todo el relato de la creación en el *Génesis* es absolutamente cananeo.

Más o menos estrechamente unidos a estos relatos de la creación hay otros mitos que han llegado hasta nosotros, en parte, sólo fragmentariamente, como, por ejemplo, la caída de los ángeles; en este caso, las alusiones del Génesis se completan muy adecuadamente con el libro etiópico de *Henoc* (6,1ss). Especialmente valioso es en este pasaje el hecho de que se sitúe a los ángeles sobre el monte Hermón, con lo que se nos da el trasfondo local del mito, indicando en este caso su origen tirio o sidonio.

Todos estos mitos cananeos se situaban en su primitivo contexto existencial, sobre un trasfondo ritual; formaban parte de lo que se ha llamado «un esquema mítico-ritual». Se ha afirmado que este esquema comprendía, por lo que respecta al antiguo Próximo Oriente, incluyendo a los semitas occidentales, al menos cuatro temas principales:

1) El combate contra los poderes del caos.
2) La muerte y resurrección del dios joven.
3) El matrimonio sagrado.
4) La entronización del dios joven sobre la montaña de los dioses en el norte.

Estos motivos míticos capitales tenían su correspondiente expresión ritual en la gran fiesta del año, las fiestas de Año Nuevo, en que eran representados a modo de un drama.

Si es indiscutible el hecho de que el primero de estos motivos fue adoptado por los israelitas al instalarse en suelo cananeo, en cuanto a los motivos segundo y tercero ha habido muchas discusiones. En este caso, sin embargo, los pro y los contra se entenderán mejor a la luz de la historia de Israel, de su evolución política y religiosa después de la introducción de la monarquía, ya que esta institución estaba íntimamente unida a la existencia de todo el esquema mítico y ritual del antiguo Próximo Oriente.

VII. PERIODO DE LA MONARQUIA UNIDA: SAUL, DAVID Y SALOMON

La época de los Jueces fue un período de desintegración durante el cual las tribus israelitas no reconocían una capital o un santuario como centro de todo Israel. No surgió ningún caudillo con autoridad fuera de su propia tribu, excepto en casos de emergencia. «En aquellos días no había rey en Israel; cada hombre hacía lo que consideraba justo» (*Jueces*, 17,6; 21,25). Los intentos llevados a cabo por Gedeón o Abimélek para establecer la monarquía no tuvieron consecuencias duraderas.

Esta autonomía de las tribus trajo consigo serias consecuencias militares y políticas cuando, hacia 1175, los llamados «pueblos del mar», de origen egeo, iniciaron una migración que llevaría a uno de sus componentes, los filisteos, a instalarse finalmente en el país que más tarde llevaría su nombre: Palestina. Dominaron la llanura costera desde el sur del Carmelo hasta la frontera egipcia, extendiéndose además en el interior por el territorio de Bet-Šán, en el centro de Canaán, penetrando hasta la región montañosa, donde poseían una fortaleza en Micmaš. Las tribus centrales de Israel, que vivían en aquella región, se vieron expuestas a continuos ataques por parte de los filisteos, que debían sus éxitos no sólo a la posesión de carros de guerra, como los cananeos, sino sobre todo a un armamento superior—llevaron consigo el nuevo metal, el hierro, con lo que se inicia en Palestina la Edad del Hierro— y posiblemente también a una organización y tácticas miliatres superiores. Los relatos de las hazañas de Sansón nos traen un eco de las luchas fronterizas entre israelitas y filisteos.

La primera mitad del siglo XI está señalada por la violenta presión de los filisteos contra los israelitas. Por esta época, como ya hemos señalado, el arca se hallaba instalada en el santuario de Silo. Desde allí partió para la decisiva batalla de Eben-ha-Ézer, para que la presencia de Yahvé alentara a los guerreros en el combate. Pero la batalla terminó con una derrota lamentable de los hijos de Israel y, lo peor de todo, el arca misma cayó en manos de los enemigos, que la llevaron consigo a Ašdod, una de las cinco ciudades filisteas. No es posible fechar con exactitud este acontecimiento, pero podemos situarlo hacia 1050. Los filisteos quedaron ahora dueños de la Palestina central, mientras que el pueblo israelita, desde Bet-Šán hasta Belén aproximadamente (2 *Samuel*, 23,14), se veía sometido a una estrecha vigilancia y desarmado en parte. El santuario de Silo fue destruido por los filisteos, como lo confirman las excavaciones de este lugar.

Israel fue liberado de esta situación por obra de Saúl, que logró derrotar a los filisteos y establecer un pequeño reino en la parte central del país. Su posición era un término medio entre los llamados jueces y los reyes posteriores. Es notorio que Saúl tuvo relaciones con las cofradías proféticas; de él se ha dicho, lo mismo que de los jueces, que fue un jefe «carismático» y que ejercía su autoridad en virtud de cierto ca-

rismа, el don del espíritu de Yahvé. Pero en otros muchos aspectos, con Saúl se inicia una nueva época, con una especie de administración centralizada y un ejército permanente.

La derrota sufrida por Saúl en el Monte Gelboé significó un nuevo período de hegemonía filistea. Pero no duró mucho. David, que antes había sido uno de los hombres de Saúl, que lo había casado con su hija Mikal, se hizo sospechoso al rey por diversas razones. Es probable que contara con el apoyo del sacerdote y profeta Samuel, cuya verdadera personalidad resulta muy difícil de precisar a causa de las numerosas tradiciones que han cristalizado en torno a su figura. Es obvio que se trataba de un dirigente de las cofradías proféticas, aparte de su condición de sacerdote.

David obtuvo una autoridad indiscutida en el sur de Israel después de la muerte de Saúl. Los hombres de la tribu de Judá lo ungieron por rey en Hebrón. Entre tanto, el hijo de Saúl, Išba'al (¡nótese el nombre compuesto de Ba'al!), ejercía cierta autoridad como rey al menos sobre algunas zonas de Israel. Sin embargo, una serie de circunstancias fue abriendo camino a David, de forma que, a la muerte de Išba'al, fue reconocido como rey por los ancianos de Israel. Tanto Išba'al como David eran vasallos de los filisteos, pero ya desde su etapa como rey en Hebrón, David inició la guerra contra ellos. Una tras otra se fueron sucediendo las victorias contra los filisteos y otros pueblos vecinos, con lo que David pudo crear un pequeño imperio. Su autoridad se extendió, según se afirma, por los territorios del interior, desde Cadés, junto al río Orontes en Siria, hasta Esyón-Guéber en el Golfo de Aqaba. También los territorios y las tribus de Transjordania le reconocieron por soberano. Se implantaron la administración centralizada y el ejército permanente. Israel entró en el juego de la política internacional como una potencia notable, la más fuerte entre los semitas occidentales.

Pero el paso más decisivo habría de ser la elección de una nueva capital. David logró arrebatar Jerusalén de manos de los yebuseos, trasladó su corte a esta ciudad y edificó en ella un palacio. Aumentó considerablemente su ya respetable harén. Además, y ello fue de suma importancia, trasladó el arca a Jerusalén desde Qiryat-Yearim, donde había estado depositada después de su cautiverio en Ašdod (1 *Samuel*, 7,1).

Al elegir Jerusalén por capital y darle el nombre de «Ciudad de David», el rey se adjudicó una posición intermedia entre Israel y Judá. Fue ungido rey de las tribus del norte y de las del sur, pero la capital, situada entre ambos territorios, era exclusivamente suya. Allí estableció el santuario central de Yahvé con el traslado del arca y de otros enseres del culto. Sin embargo, hubo de reconocer el hecho de que Jerusalén tenía su propio dios local, el poderoso El 'Elyón, «el Dios Altísimo», que ya aparecía en las tradiciones referentes a Abrahán y Melquisedec. La idea de *ṣedeq*, «justicia», estaba especialmente asociada a Jerusalén, cuyo rey en la época de la conquista llevaba el nombre de Adonisédeq (*Josué*, 10,1). Uno de los dos sacerdotes designados por David fue Sa-

doq, hijo de Ajitub. Pero junto a éste, David tuvo otro sacerdote, Abiatar, hijo de Abimélek (ambos nombres pueden aparecer en otro orden; cf. 2 *Samuel*, 8,17), que le había acompañado, entregándole el efod (1 *Samuel*, 23,6). Se ha sugerido que Sadoq era el último rey sacerdote de Jerusalén, que había recibido su designación como sacerdote (de David) a título de compensación. Es importante advertir que Sadoq aparece como encargado de la custodia del arca, no Abiatar (2 *Samuel*, 15,24-29). Este hecho demuestra que era el más influyente de los dos sacerdotes. Pero también ha de notarse que no hay un verdadero sumo sacerdote. Otro hecho que merece atención es que los hijos de David también ejercían como sacerdotes (2 *Samuel*, 8,18).

Cuando David hizo traer el arca de Quiryat-Yearim, el mismo rey actuó como sacerdote, desempeñando el cometido principal en todas las ceremonias del culto. Vestido con el efod sacerdotal (que quizá se asemejaba ya al complicado ornamento que más tarde llevaría al sumo sacerdote), ofreció los debidos sacrificios, danzó ante el arca un baile ritual y la colocó en una tienda que a tal fin había hecho levantar. Se trataba, obviamente, de la antigua «tienda de la reunión». Toda la ceremonia concluyó con los holocaustos ofrecidos por David, que bendijo al pueblo en el nombre de Yahvé, recitando entonces unas fórmulas de bendición que más adelante serían privativas del sumo sacerdote (2 *Samuel*, 6).

Era lógico que David pensara en edificar un templo para Yahvé, en el que se manifestaría su propia gloria al mismo tiempo que constituía un don para su dios. Pero su profeta oficial, Natán, que estuvo muy unido al rey durante toda su vida, le comunicó que Yahvé le negaba llevar adelante esta empresa, pues Yahvé había habitado siempre en una tienda, no en una casa, con lo que se ponía de relieve el carácter nómada de este dios. Es posible que Natán estuviera relacionado con las tendencias reaccionarias representadas por los Recabitas (cf. *infra*). Pero la negativa lleva unida una solemne promesa: si el rey quería edificar una casa para Dios, la realidad será muy distinta, pues Dios edificará casa al rey, es decir, que le dará una descendencia sobre el trono. El hijo que nacerá a David edificará el templo. Este oráculo es comunicado en forma poética, pero como todo el capítulo se ha conservado en una redacción posterior, ahora no siempre resulta fácil reconstruir las expresiones originales. Sin embargo, el oráculo decía:

> Tu casa y tu reino permanecerán
> para siempre en mi presencia,
> tu trono estará firme para siempre,
> 2 *Samuel*, 7,16.

Este oráculo en su conjunto ha sido punto de partida de numerosas profecías incluidas en los salmos reales en que se ensalza a la dinastía davídica (cf. *infra*) y se promete un futuro lleno de felicidad. Se intro-

duce así un tema que tendrá gran importancia en las profecías posteriores acerca del rey davídico como gobernante ideal, un tema sobre el que habremos de volver, ya que se trata de una de las más importantes ideas de la religión judeo-israelita (cf. p. 279 *infra)*

A pesar de que David, como hemos visto, era un ferviente yahvista, se ha supuesto que, por razones políticas, hubo de tener muy en cuenta al poderoso dios local de Jerusalén, El 'Elyón. Se ha hecho notar que entre los hijos de David nacidos en Jerusalén (2 *Samuel*, 5,14-16), por lo menos cuatro llevan nombres compuestos de El, y que uno de ellos, Salomón, tiene un nombre que alude a Šālem, el epíteto de El 'Elyón, mientras que otro, Natán, es un hipocoriston que, en su forma plena, probablemente era Natanael, «El ha otorgado». Hay otro hipocoriston, Yibjar, que también podría estar compuesto con El, y cuyo significado sería «El eligió». Resulta, ciertamente, muy extraña la ausencia de nombres compuestos de Yahvé, especialmente si se tiene en cuenta el hecho de que entre los hijos que le nacieron en Hebrón no hay siquiera uno que lleve nombre compuesto de El (Absalón significa «el Padre (divino) es Paz»); sin embargo, de seis hijos hay dos por lo menos que llevan nombres compuestos de Yahvé (2 *Samuel* 3,2-5). Este hecho podría indicar que David aceptó a El 'Elyón como dios supremo, el dios del país, el señor de todos los dioses, como lo había sido desde antiguo, manteniendo, sin embargo, el culto de Yahvé como dios familiar, de su tribu y del pueblo de Israel. En los poemas litúrgicos de Israel, que se nos han conservado en el *Libro de los Salmos*, Yahvé es glorificado como El 'Elyón, hecho que demuestra la puesta en marcha de un proceso sincretista que, en última instancia, condujo a la identificación de Yahvé y El 'Elyón. Otro nombre abreviado de 'Elyón era 'Al, del que hay testimonios en nombres propios amorreos; es probable que algunas de las polémicas de los profetas anteriores fueran dirigidas contra él. No dejaron de advertir el proceso sincretista, si es que realmente se dio.

Los últimos años del reinado de David estuvieron marcados por la disensión y las sublevaciones. La inminente sucesión del anciano rey suscitó las intrigas del harén y de la corte. Dos grupos terminaron por enfrentarse: Salomón, apoyado por su madre Betsabé (mujer que David había quitado a uno de sus oficiales, Urías, al que su general Joab dejó perecer en el combate por órdenes expresas del rey, crimen que le reprochó su profeta Natán), el sacerdote Sadoq, el profeta Natán y Benaías, comandante de la guardia real, todos los cuales se enfrentaban con Adonías, que, una vez muertos Ammón y Absalón, era probablemente el mayor de los hijos nacidos a David en Hebrón, el sacerdote Abiatar y el viejo general Joab. Salomón, con el apoyo de los «hombres nuevos», logró finalmente asegurarse el trono. Los jefes de la oposición fueron asesinados, con excepción de Abiatar, que fue desterrado a sus posesiones de Anatot. Ello significó el triunfo del partido «conservador». Es elocuente el caso de Joab, que se refugió en la tienda de Yahvé, asiéndose a los cuernos del altar. Sin embargo, Salomón ordenó al va-

cilante Benaías que lo matara en medio del santuario: un crimen flagrante contra todas las leyes del asilo sagrado y contra todas las costumbres religiosas.

VIII. EL TEMPLO: CULTO Y SINCRETISMO RELIGIOSO

Una vez que ocupó el trono de su padre *(ca.* 960 a.C.), al cuarto año de su reinado, empezó Salomón a edificar el templo (1 *Reyes*, 6,1.37), que fue «terminado el año once, en el mes de Bul (el octavo mes)». La dedicación fue celebrada por el rey, que, a semejanza de David, ofició como sumo sacerdote, ofreciendo innumerables sacrificios (evidente exageración de la redacción actual del texto, correspondiente a una época posterior) y recitando la bendición del pueblo, que pronunció desde una tribuna (2 *Crónicas*, 6,13). También en este caso advertimos que la bendición propia del sumo sacerdote es pronunciada por el rey. El arca fue introducida en el santuario de la casa, en la que Yahvé habitaría desde ahora. El rey pronunció con esta ocasión el siguiente poema (1 *Reyes*, 8,12-13):

> Yahvé dijo que habitaría en la densa nube.
> Yo ciertamente te he edificado una casa excelsa,
> un lugar para que tú mores por siempre.

En el arca se hallaban guardadas, según relatos posteriores, las dos tablas de la Ley (1 *Reyes* 8,9), pero esta noticia no tiene valor para los tiempos de Salomón. Según las fechas que se dan, la dedicación del templo tuvo lugar durante las celebraciones de Sukkot (1 *Reyes*, 6,37; 8,2), es decir, las fiestas de Año Nuevo. Hemos de suponer que en tal ocasión se cantarían algunos himnos procesionales, del tipo que hallamos en el *Libro de los Salmos* (Salmos 47-48; 96-98), en que se ensalza la entronización de Yahvé en el Monte Sión. El coro exclama: «¡Yahvé es rey, *Yahweh mālak*!» Se ensalza su reinado y se afirma insistentemente que él es poderoso por encima de todos los dioses. Es importante la exhortación del Salmo 47,1-2:

> ¡Batid palmas, todos los pueblos,
> gritad para Yahvé con voz de júbilo!
> Porque ha de temerse a Yahvé, el Altísimo,
> un rey grande sobre toda la tierra.

En este himno encontramos, por tanto, que se ensalza a Yahvé como Yahvé 'Elyón. Esto significa que el proceso sincretista había alcanzado su fin. 'Elyón ha dejado de ser el señor absoluto. Ya no es otro que el mismo Yahvé, con el que se ha identificado completamente como Dios Altísimo entre todos los dioses. Ignoramos casi totalmente el proceso mediante el cual se llevó a cabo la identificación, pero podemos observar que no sólo en *Génesis*, 14, sino en textos tan antiguos como *Deutorono-*

mio, 32,8 y *Números*, 24,16 (Cántico de Balaam), 'Elyón es todavía una divinidad individual, no un simple epíteto de Yahvé. Es notable y significativa la ausencia de 'Elyón en las tradiciones del desierto. Se trata, evidentemente, de una divinidad relacionada con el país de Canaán. Especialmente interesante resulta *Deuteronomio*, 32,8, pasaje en que 'Elyón atribuye el pueblo de Jacob como herencia a Yahvé, como señalábamos hace ya muchos años. Las traducciones interpretan mal este texto, que ha de corregirse de acuerdo con los LXX:

> «Cuando el Altísimo repartió los pueblos como una herencia,
> cuando separó los hijos de Adán,
> determinó los territorios de los pueblos,
> conforme al número de los hijos de Dios,
> porque la porción de Yahvé es su pueblo,
> Jacob el lote de su herencia».

Israel es, por consiguiente, la herencia de Yahvé, al que fue asignado como heredad cuando el Dios Altísimo repartió los pueblos a los distintos dioses que formaban su asamblea. Israel como herencia de Yahvé representa una idea importantísima que encontramos en numerosos pasajes (*Deuteronomio*, 4,20; 9,26.29; *Salmos*, 28,9; 74,2; 78,62; 71; 79,1; 94,5.14; 106, 5.40). Una evolución posterior de esta misma idea es la posición que ocupa el arcángel Miguel como protector del pueblo de Israel. Miguel ha heredado ahora el cometido que antes se asignó a Yahvé, como protector de su herencia, su pueblo peculiar, Israel.

La distinción entre el dios del país y el dios del individuo o de la tribu se señala en las fórmulas del antiguo Próximo Oriente designando al dios supremo únicamente con su nombre, mientras que la divinidad subordinada recibía la cualificación de «tu dios». Merece realmente notarse que Saúl, al dirigirse a Samuel, emplea la fórmula «Yahvé, tu Dios». Es evidente que en este pasaje se emplea una antigua expresión (1 *Samuel*, 15,30).

Salomón edificó su templo conforme al plano habitual en Siria y Palestina, que conocemos por las excavaciones. El templo recibía el nombre de *bēt Yahweh*, la Casa de Yahvé, o el de *bēt hā'ᵉlōhīm*, la Casa de Dios, del mismo modo que en Ugarit era llamado *bt il* (equivalente a Betel) o *bht 'nt*, la(s) Casa(s) de 'Anat. Comprendía tres partes: un vestíbulo llamado el *'ēlām*, una estancia principal, el *hēkāl*, o «Lugar Santo», el *dᵉbīr*, o «Santo de los Santos». Las medidas del templo eran las siguientes: el vestíbulo tenía 20 codos * de largo por 10 de ancho; el Santo medía 40 codos de largo por 20 de ancho. Las medidas más interesantes son las que hallamos en el Santo de los Santos: 20 codos de largo por 20 de ancho y otros 20 de alto, lo que da un volumen cúbico perfecto. Los nombres del *'ēlām* y del *hēkāl* derivan en última

* El codo equivalía en Israel a 0,45 metros.

instancia de Mesopotamia *(illamu* y *ēkallu)*, pero *hēkāl* al menos aparece también en Ugarit y Fenicia, *hkl*. El nombre *d*^{e}*bīr* es probablemente cananeo (de donde pasa como préstamo lingüístico al egipcio, *db'r*, *tabir* en copto) también. Las medidas del *d*^{e}*bīr* indican que, al igual que en Mesopotamia, se consideraba como una imitación del cubo de los cielos. También tenía forma cúbica el altar en que se ofrecían a la divinidad los holocaustos. Estaba formado por tres plataformas cuadradas, la inferior de 16 codos, la segunda de 14 codos y la superior de 12 codos. La inferior se asentaba sobre un zócalo que recibía el nombre de «el seno de la tierra», *ḥeq hā'āres*, mientras que la parte superior llevaba el discutidísimo nombre de *har'ēl* o *'ar'ēl*. La segunda forma es probablemente la correcta *(arallu* en Mesopotamia), pero más tarde fue interpretada como «Montaña de Dios», es decir, *har'ēl* (= *siqurat* en Mesopotamia). Tanto el nombre hebreo *ḥeq hā'āres* como el término (originalmente acádico) *'ar'ēl* indican las conexiones simbólicas de los cimientos del templo con el mundo inferior.

La tribuna desde la que, como hemos visto, pronunció Salomón las bendiciones en su condición de sumo sacerdote, llevaba el nombre de *kiyōr* y consistía en una plataforma cuadrada de 5 codos de lado por 3 de altura (2 *Crónicas*, 6,12-13). También en este caso se expresa un simbolismo que se remonta a Mesopotamia, lo que explica su nombre y función. El nombre es *ki-ur* (en sumerio), que significa «entrada al mundo inferior (en acádico, *nēbir erṣeti)*».

Otro símbolo cósmico es el llamado «Mar», *yam*, con un diámetro de 10 codos y una altura de 5 codos (1 Re 7,23-26). Este enorme recipiente corresponde al *apsū* de los templos mesopotámicos, símbolo del océano de agua dulce. Pero el término *apsū* aparece también en hebreo, especialmente en la expresión *'āpsē 'ereṣ*, los límites de la tierra (porque el océano rodea la tierra y señala así los límites de ésta).

Las dos columnas Yakim y Boaz han sido objeto de numerosas especulaciones, tanto por su nombre como por la función que pudieran cumplir. Las lecturas de los LXX en este caso parece que han conservado unas tradiciones más auténticas: Ἰαχούμ, y Βάλας, cuyo significado es «permanezca firme» y «Ba'al es fuerte», dos designaciones introducidas probablemente por los constructores fenicios que edificaron el templo (1 *Reyes*, 5,7.13ss), pues se dice que precisamente el arquitecto Hiram de Tiro fue quien les dio sus nombres (1 *Reyes*, 7,21).

No sólo el edificio del templo se caracterizaba por un rico simbolismo lleno de asociaciones míticas; también el mismo emplazamiento poseía un significado cósmico. Se hallaba situado el templo sobre el Monte Sión, que era considerado como el *ṭabbūr (Ezequiel*, 28,12), el «ombligo» de la tierra, fundándose también esta vez en antiguas concepciones mesopotámicas, ya que en aquella tierra la ciudad santa era llamada *rikiṣ mātāti*, «el cordón umbilical de los países». Se trata en realidad del centro del mundo en el que los mitos sitúan el paraíso, el árbol de la vida y el agua de la vida. El templo, en consecuencia, tiene

un jardín, un estanque y un árbol sagrado, como correspondencias cultuales de aquellas concepciones míticas. Que el templo de Jerusalén fue también concebido de esta forma queda suficientemente probado por las alusiones de *Ezequiel*, 47,9.12 al agua de vida y a los árboles de vida (cf. también *Apocalipsis*, 22,2).

El árbol de la vida tiene otro símbolo cultual en el candelabro de siete brazos, que también se utilizó en el templo. Sa trata de una representación simbólica del árbol de la vida; su misma forma muestra notables correspondencias con antiguas figuraciones mesopotámicas. Esta alusión más bien realista a la forma de un árbol se conservó hasta época muy tardía, como puede verse en los relieves del arco triunfal de Tito.

Si a todo esto añadimos los dos imponentes querubines, de diez codos de alto y con las alas extendidas otros diez codos, cubiertos enteramente de oro, cobijando el arca venerable, símbolo de la presencia divina en el Santo de los Santos, comprenderemos que el templo era no sólo una hermosa muestra de la arquitectura religiosa, todo resplandeciente de oro, sino mucho más aún un denso compendio de simbolismos cósmicos y asociaciones míticas. Pero estos simbolismos y estas asociaciones eran cananeos, no israelitas. Es posible que, por este motivo, el templo de Salomón sólo muy poco a poco se fuera ganando en el corazón del pueblo israelita, como vemos que al final lo consiguió, el lugar que conocemos por los salmos.

Este templo necesitaría un gran cuerpo sacerdotal y numerosos servidores del culto. Sin embargo, el Antiguo Testamento nada nos dice acerca de cómo organizó Salomón el servicio del templo. Unicamente se nos informa de que el rey en persona ofrecía tres veces al año los holocaustos y sacrificios de acción de gracias a Yahvé sobre el altar que había construido, así como ofrendas de incienso ante «la faz de Yahvé» (1 *Reyes*, 9,25).

Esta expresión no significa probablemente que en el templo hubiera una imagen cultual de Yahvé. Esta y otras expresiones parecidas («tus alas») que aparecen en los salmos indican posiblemente la presencia simbólica de la divinidad en el templo. Esto no significa que en los santuarios locales no hubiera imágenes. Las había con seguridad, por ejemplo, en Dan *(Jueces*, 17-18). Pero no tenemos indicios de que en el templo de Jerusalén hubiera imagen alguna de Yahvé. Sin embargo, no faltaban allí otras imágenes de seres divinos, como los querubines, pero sobre todo una imagen llamada Nejuštán. Se trataba de una serpiente de bronce, cuya presencia en el templo se explicaba como debida a Moisés, lo que evidentemente es una leyenda etiológica para legitimar el culto que se le tributaba, ya que el culto de la serpiente, o mejor, de una serpiente como símbolo de la divinidad, era característico de Canaán.

Otra imagen cultual era el *pesel hā'ᵃšērāh*, «la estatua de la Ašerá», la diosa cananea Aširat, cuyo símbolo cultual, del mismo nombre, ya

hemos estudiado (cf. p. 238, *supra*). Esta imagen se alzaba, al menos en tiempos posteriores, inmediatamente antes del exilio, en la casa de Yahvé (1 *Reyes*, 15,13; 2 *Reyes*, 18,4 comparado con 2 *Reyes*, 21,3.7); los repetidos fracasos en que terminaron todos los intentos de abolir su culto demuestran lo arraigado que estaba éste. Aquella diosa era, ciertamente, la consorte del dios supremo El, lo que le otorgaba una alta reputación.

Desde los días de Salomón recibió culto en Jerusalén otra divinidad cananea, la diosa 'Aštart (1 *Reyes*, 11,5). En teoría, pero probablemente no en la práctica, era distinta de Aširat. Ambas diosas, junto con 'Anat, eran únicamente manifestaciones distintas del mismo tipo de Diosa Madre semítica.

Salomón es acusado de haber construido también lugares altos para Kemóš, el dios de los moabitas, y para Milkom, el dios de Ammón (1 *Reyes*, 11,5-7), probablemente más por razones políticas que por sentimiento religioso, ya que era soberano de aquellos pueblos.

La Casa de Yahvé era esencialmente la morada de Dios, del que se pensaba que vivía en ella, aunque en principio no estaba confinado a un único lugar, sino que conservaba muchos santuarios en que se le rendía culto.

Cuando el rey davídico oficiaba en el templo de Jerusalén aparecía revestido con toda probabilidad de los ornamentos sacerdotales ricamente adornados, llenos de alusiones simbólicas (cf. p. 248, *supra*, sobre *Ezequiel*, 28), que más tarde se convertirían en vestidura cultual del sumo sacerdote (cf. *Exodo*, 39).

IX. ASPECTOS DEL MITO Y DEL ESQUEMA RITUAL

Iniciaremos el estudio del llamado «esquema mítico-ritual» advirtiendo que es cuestión discutida si en Israel se llegó a celebrar alguna vez la muerte y resurrección del dios joven y su matrimonio sagrado. Ahora bien, visto hasta qué punto se impuso en Jerusalén, capital del reino, el sincretismo religioso, podemos proceder a investigar el segundo tema mítico, dejando para más adelante el análisis del tercer motivo, el matrimonio sagrado (cf. p. 269, *infra*).

En los Salmos hallamos algunas descripciones de la situación que se produjo al ser destruido el santuario de Yahvé. Mientras que el trasfondo del Salmo 78 es claramente el Israel del norte, cuyo santuario era Silo, el 79 está relacionado con Jerusalén; el 74 resulta más difícil de situar. Nuestro interés se centra principalmente en el Salmo 78,61.65-66, en que se describe cómo la ira de Dios hace que todo su pueblo sea entregado en manos de sus enemigos—una situación mítica—y se produce un «estado de caos», como se califica con referencia al esquema mítico-

ritual; cf. Salmo 78,61.62-64. Pero cuando esta visita de Dios alcanza sus momentos más terribles, la situación cambia de pronto totalmente:

> Adonai se despertó como un durmiente,
> como un héroe vencido por el vino.
> Hirió a sus adversarios por detrás,
> una vergüenza eterna les infligió·
>
> Salmo 78,65-66

Cuando el «estado de caos» impera en la tierra, y sobre todo en el recinto del templo, el dios está dormido con el pesado sueño de la muerte. En este caso, se da también a Adonai —este nombre es la expresión cananea Adón, Señor— el epíteto de *gibbōr*, héroe, que normalmente está relacionado con el dios joven, representado como un héroe dispuesto a la batalla cuando desciende al mundo inferior. Vemos también en Salmo 78,65-66 una descripción de Yahvé como alzándose de su estancia en el mundo inferior, descrita como un sueño. Nótese que las dos expresiones hebreas por «dormir» y «despertar» corresponden exactamente a las usadas en relación con el Ba'al de Tiro del Carmelo en 1 *Reyes*, 18,19ss (sobre este pasaje, cf. p. 266, *infra)*, *yāšan* y *yqṣ*.

El trasfondo del Salmo 78 nos permite comprender otro pasaje mítico de los Salmos, en que se exhorta a Yahvé a alzarse y tomar venganza de sus enemigos:

> Levántate, oh Yahvé, en tu cólera,
> álzate en arrebatos de ira contra mis adversarios,
> y despierta, oh mi Dios,
> ¡tú has ordenado el juicio!
> Que la asamblea de los pueblos te rodee,
> y tú sobre ella, retorna a lo alto.
>
> Salmo 7,7-8

Están perfectamente claros los temas principales. Tenemos, en primer lugar, el despertar y el alzarse de la divinidad. En segundo lugar, nos encontramos con la idea de que Dios se halla rodeado por la asamblea de los pueblos. En tercer lugar, aparece el tema de Yahvé entronizado en la asamblea y retornando a lo alto, donde tiene su trono (Ṣāfōn en Salmo 48,3). Los tres motivos son bien conocidos como otros tantos temas míticos en los poemas de Ugarit. También en este caso son dignos de atención los paralelos lingüísticos. El hebreo *mārōm*, lo alto, corresponde al ugarítico *mrym;* el hebreo *šūb*, retornar, tiene su equivalente en el ugarítico *tb* (el mismo verbo); a los pueblos, *le'ummīm*, corresponden en Ugarit *l'imm*. Finalmente, advirtamos el sentido técnico del verbo *'ālā*, aplicado a Yahvé que asciende. Tiene su equivalente exacto en el ugarítico *'ly* aplicado a Ba'al cuando «asciende» a lo alto de *Ṣāfōn*, el Norte.

El motivo del despertar de Dios aparece en otros pasajes, de los cua-

les el más interesante para el tema que nos ocupa es ciertamente el del Salmo 44,24-25:

¡Despierta! ¿Por qué duermes, oh Adonai?
¡Levántate! ¡No nos rechaces para siempre!
¿Por qué ocultas tu rostro,
olvidas nuestra miseria y nuestra tribulación?

Tenemos nuevamente aquí una alusión a un contexto cultual, en el que la divinidad duerme su sueño en el mundo inferior, lo que significa que se ha retirado de su templo. La comunidad orante se siente abandonada por la divinidad. En este caso también se utiliza el nombre cananeo de Adonai.

Los profetas dirigieron sus invectivas contra la adopción de estos temas cananeos; así, dice Habacuc:

¡Ay del que dice al árbol: despierta!
¡Levántate! a la piedra muda.

La fórmula «Yahvé vive», como grito de triunfo que sale de los labios del rey davídico en oración (Salmo 18,47) nos ofrece también un trasfondo ritual al mismo tiempo que expresa la alegría del monarca porque Yahvé le ha concedido la victoria sobre sus enemigos. Este es el siguiente acto del drama cultual: Dios se ha despertado, y al igual que un héroe ha salido a combatir contra los enemigos de Israel. La situación política, como ocurre siempre en el antiguo Próximo Oriente, es considerada a modo de una ilustración concreta de las acciones cultuales. Este grito de júbilo, *ḥay Yahwaeh*, concuerda perfectamente con los arrebatos gozosos de la religión cananea: *ḥy 'l'yn b'l*, «Aliyán Ba'al vive» cuando el dios muerto retorna de su estancia en el mundo inferior. Es de notar que el Salmo 18 es uno de los que más abundan en expresiones cananeas.

Hay otros pasajes en que aparece la misma expresión. En uno de sus ataques contra el culto sincretista en el Israel del norte, el profeta Oseas exclama:

Sí, no marchéis a Guilgal,
y no subáis a Bet-Aven,
y no juréis: «Yahvé vive».
Oseas, 4,15.

El profeta, por consiguiente, rechaza el uso de esta fórmula cananea. En relación con este mismo tema, podemos recordar la amarga

ironía que hallamos en las profecías de Amós, que increpa a las muchachas y a los jóvenes:

> Los que juran por la «culpa» de Samaria
> y dicen: «Tu dios vive, oh Dan;
> sí, tu amado vive, Beršeba»,
> caerán y no volverán a levantarse.
>
> *Amós*, 8,14.

Lo que se quiere expresar aquí es que las vírgenes y los jóvenes, que lanzan el grito triunfal de que su dios está vivo, como una garantía de vida para sí mismos, caerán muertos de sed, aunque crean que su dios ha resucitado, está vivo y les envía agua en abundancia al hacer caer la lluvia. Podríamos aducir también *Oseas*, 6,1-3.

No podemos analizar todos los pasajes importantes en este sentido (por ejemplo, 1 *Samuel*, 26,16; *Sofonías*, 2,8-9; *Jeremías*, 12,16; 14,8-9; *Job*, 19,25); en vez de ello, nos referiremos a un pasaje importante de la vida de David al que antes hicimos alusión, concretamente, el traslado del arca a Jerusalén. Su esposa Mikal le reprocha por haber danzado vestido únicamente con el efod, dejándose ver en actitud nada decorosa. David responde (texto reconstruido a partir de las versiones de los LXX, ms. Vercellone y Vulgata):

> Ante Yahvé yo danzo,
> Yahvé vive, él que me ha elegido...
> Danzo y toco ante Yahvé.
>
> 2 *Samuel*, 6,21.

Vemos aquí cómo David, al llegar este momento de las fiestas, cuya fecha, desgraciadamente, nos es desconocida, expresa su alegría de saber que Yahvé vive, y por ello danza y toca. ¿Qué le hace alegrarse al saber que Yahvé vive? Yahvé y su arca han retornado después de haber estado lejos del rey y de su pueblo. Es como si Dios retornara de su estancia en tierra enemiga; lo cierto es que cuando tuvo lugar aquel retorno, no fue celebrado convenientemente. Es significativo el hecho de que el texto masorético haya borrado lo más esencial de este pasaje, el grito ritual «Yahvé vive», evidentemente, porque se halló en él algo incorrecto.

En este caso nos encontramos con la alegría ritual, expresada mediante el verbo *śāḥaq*, que aparece en Ugarit como *ṣḥq*. «Tocar» es tan sólo una traducción inadecuada de este verbo, que tiene además una clara connotación sexual. Señala uno de los dos puntos culminantes de la celebración: la alegría por el retorno del dios, que vuelve a la vida después de permanecer en el mundo inferior, en las garras de sus enemigos. El otro punto culminante y opuesto es el llanto, *bākā*. Hay otro par de verbos opuestos, concretamente, «buscar» y «encontrar». Se bus-

ca al desaparecido dios, porque ha muerto, y se le encuentra cuando retorna a la vida. En este caso, los dos verbos en ugarítico son *bqt*, buscar, y *mgy*, encontrar. Estas dos expresiones tienen sus correspondencias hebreas en los dos verbos *biqqēš* y *māṣā'*. El verbo hebreo *bākā*, por supuesto, es equivalente al ugarítico *bky*.

Las expresiones del Antiguo Testamento en que se alude a un llanto y una risa rituales nos presentan ambas actitudes entremezcladas de tal forma, que resulta difícil aislarlas una de otra. Pasajes que incluyen el júbilo y la tristeza juntos son, por ejemplo, *Oseas*, 10,5-8 y Salmo 126 4-6. Este Salmo ha sido invocado como una reminiscencia cultual de la situación mítica que nos describen los textos ugaríticos (con su júbilo por la resurrección, como queda dicho en otro contexto):

¡Restaura, oh Yahvé, nuestra suerte, como la de los torrentes en el Négueb!
Los que sembraban con lágrimas siegan con júbilo.
Llorando marchaban, llevando la bolsa de simiente,
volverán a casa con júbilo, trayendo sus gavillas.

No podemos examinar todos los pasajes del Antiguo Testamento que guardan relación con nuestro tema; hemos de contentarnos con hacer referencia a *Oseas*, 10,5; *Jueces*, 11,30-40 (la hija de Jefté); *Miqueas*, 1,10; *Isaías*, 15,1-9; 16,7-12; 17,10-11; *Jeremías*, 9,9; 50,5).

Muy significativa es la exhortación que hallamos en *Joel*, 1,8, en medio de las catástrofes naturales que suponen una terrible devastación de todos los campos y viñas:

Laméntate como una virgen, vestida de saco,
por el esposo de su juventud.

Nos encontramos aquí con los términos *bᵉtūlāh* y *ba'al nᵉ'ūrehā*, reminiscencia también de los textos ugaríticos, en que hallamos formando la pareja sagrada *b'l* y *btlt*. Todo el *Libro de Joel* está lleno de estas reminiscencias, como se ha demostrado recientemente. Especialmente llamativo es el hecho de que en el Antiguo Testamento, los textos de lamentación aluden a la falta de lluvia con tanta frecuencia y mencionan tantas veces el agostamiento de las plantas (cf. *Joel*, 1-2; *Jeremías*, 9,9 e *Isaías*, 15,6).

Sin embargo, conforme al esquema mítico-ritual, la muerte del dios joven se caracteriza también por el hecho de que éste abandona su ciudad y su templo, que quedan en un «estado de caos». Hemos aludido expresamente a este tema al tratar algunos pasajes de los salmos. Refiriéndonos a este motivo, es posible situar el llanto ritual por el dios en una perspectiva más amplia. En los Salmos, en la colección conocida con el título de *Lamentaciones* y también en *Isaías*, 24-27 hallamos muchos motivos de éstos. El problema de *cuándo* se introdujo en Israel este duelo ritual por la divinidad será tratado en conexión con el problema

del matrimonio sagrado como rito que en otros tiempos fue celebrado en Israel (cf. p. 269ss, *infra*).

En época posexílica existía aún una categoría de servidores del culto que acostumbraban a recitar el Salmo 44,24:

¡Despierta! ¿Por qué duermes, oh Adonai?

La existencia de estos «despertadores», *mᵉʿōrᵉrīm*, como categoría especial, está atestiguada expresamente en las fuentes rabínicas (Tosefta Sotah XIII, 9; T Jr Sotah IX, 11.24a; T Babli Sotah 48a) y constituye en sí misma un dato interesante, ya que sirve para atestiguar el uso ritual de este versículo, que consecuentemente se tomaba en sentido literal, *no figurativo*. Aún más interesante y significativo es el hecho de que el sumo sacerdote asmoneo Yohanán aboliese la clase de los «despertadores». Esta medida de supresión ha sido explicada en virtud de su parecido con la ceremonia egipcia que tenía lugar por las mañanas con motivo de la apertura del templo, cuando se invocaba al dios con las palabras: «¡Despierta en paz!» Se ha dicho que Yohanán suprimió la ceremonia de los «despertadores» que cantaban el Salmo 44,24 porque tenía todo el aire de un rito pagano. Puede que sea cierto. También podría ocurrir que en determinados círculos se hubiera producido desde antiguo cierta oposición a esta ceremonia, que sonaba como una repetición del rito cananeo para despertar al dios Adonis dormido en el sueño de la muerte. Adonis era objeto de un intenso culto en época helenística, de forma que Yohanán tendría muy a mano una ilustración de lo que realmente significaba la ceremonia de los «despertadores». Todo este asunto resultaba enormemente esclarecedor, pues demuestra que, a pesar de las repetidas supresiones de las prácticas cananeas en el templo, todavía se mantuvieron aquellas costumbres durante mucho tiempo en los servicios del santuario.

X. PERIODO DE LA MONARQUIA DIVIDIDA: REINO DE ISRAEL, SINCRETISMO Y REACCION

Ya en el reinado de Salomón empezaron a manifestarse los síntomas de malestar. Sus numerosas construcciones habían obligado a una fuerte prestación personal y a la imposición de graves tributos. La administración centralizada constituía una amenaza para las costumbres tribales de Israel y para las tendencias feudales de Canaán. Sobre todo, las tribus del norte se sintieron relegadas a un segundo plano. El jefe de los descontentos era un efraimita, Jeroboam, uno de los funcionarios del rey. Cuando manifestó ciertos signos de rebeldía se le intentó eliminar rápidamente, lo que le obligó a refugiarse en Egipto. Una vez muerto Salomón, sus partidarios le hicieron retornar a Siquén, donde había sido convocada la asamblea de Israel. El hecho de que esta asamblea se congregara en Siquén y no en Jerusalén demuestra que las tribus del norte tenían todas las ventajas de su parte. Es evidente que la

capital era aún considerada poco representativa, como propiedad privada del rey davídico. El resultado final de las negociaciones entabladas en Siquén fue la ruptura total: Israel, que incluía diez tribus, y Judá, con el apoyo únicamente de Benjamín, emprendieron caminos separados. Roboam, hijo de Salomón, fue rey en Jerusalén, mientras que Jeroboam fue elegido rey de Israel (1 *Reyes*, 12,18-20). Todo esto ocurrió hacia el año 925 a.C.

Jeroboam, que se estableció en Siquén, restauró las tradiciones de los jefes carismáticos, los llamados «jueces». Los reyes de Israel eran designados, como Saúl y David en otros tiempos, mediante un oráculo de Yahvé a través de un profeta, y elegidos por el pueblo; nunca llegó a establecerse una dinastía comparable a la familia de David. Cuando Jeroboam subió al trono, se encontró con el problema de ofrecer a su pueblo algo que pudiera compararse con el impresionante templo de Jerusalén (con el arca venerable que evocaba las tradiciones mosaicas), a fin de evitar que sus súbditos siguieran emprendiendo las peregrinaciones a aquella ciudad y permanecieran así adheridos a aquel santuario, y mediante él, también a Judá. Debieron de ser razones políticas principalmente las que le indujeron a adoptar ciertas medidas a fin de conseguir que aumentara el atractivo de los santuarios situados en Israel. Se nos dice que erigió dos imágenes de culto en forma de becerros de oro, en Betel al sur y en Dan al norte. La leyenda cultual atribuía sus orígenes a la época mosaica, pero el sacerdocio jerosolimitano adulteró esta leyenda hasta formar el relato tendencioso de *Exodo*, 32, en que se contaba cómo el pueblo rebelde indujo a Aarón a fabricar un becerro de oro, que después sería destruido. Es importante notar la perfecta coincidencia de *Exodo*, 32,4, «éste es, oh Israel, tu Dios, el que te sacó de la tierra de Egipto», aludiendo al becerro de oro, y las palabras atribuidas a Jeroboam cuando presenta al pueblo sus dos imágenes de culto. *Exodo*, 32 hace del ídolo teriomorfo una representación de la divinidad, no el pedestal de la misma, como se ha querido suponer. Se elige el toro joven, *'ēgael*, a causa del antiguo símbolo de Ba'al, llamado *'gl* en los textos ugaríticos. Desde los tiempos del asentamiento en Canaán había cierta tendencia sincretista a identificar a Ba'al y Yahvé (cf. p. 243, *supra*). Jeroboam celebró sus reformas religiosas instituyendo una fiesta de peregrinación a Betel en el día quince del octavo mes, que no es otra cosa que las viejas fiestas de Año Nuevo, celebradas ahora probablemente en su antigua fecha normal (1 *Reyes*, 12,32). En aquella ocasión, el rey ofició como sumo sacerdote, subiendo al altar para quemar incienso en honor de Yahvé. Lo que ya resulta más difícil de explicar es la elección de los dos santuarios (aunque, si Dan es una adición posterior, sería uno solo). Si bien había fijado su residencia en Siquén, donde se celebraba la asamblea de las tribus y ya existía un santuario muy famoso, prefirió a Betel como santuario principal. Ello podría deberse a que este lugar sagrado llevaba unido el recuerdo del antepasado Jacob, donde Dios se le había aparecido, según las tradi-

ciones bien difundidas ya en aquella época (*Génesis*, 28,11-22). En consecuencia, se ha supuesto que Betel había de ser necesariamente el santuario principal de Efraín, la tribu del rey.

Después de una serie de usurpaciones muy sangrientas, el poder vino finalmente a manos de Omrí, uno de los grandes monarcas de Israel, como lo atestiguan los anales asirios, que llaman a este reino «la Casa de Omrí», *bīt Humri*. Venció a Moab, como sabemos por la inscripción moabita de Mešá. Sin embargo, el autor judaíta del *Libro de los Reyes* no cree necesario mencionar ninguno de los grandes hechos de este rey, clara ilustración de lo fragmentarias y tendenciosas que son las noticias consignadas en este libro, cuando se trata de historia política. Pero de lo que también podemos estar seguros es de que la historia religiosa es tratada de manera al menos igualmente tendenciosa.

Omrí trasladó la sede del gobierno desde Tirsá, a donde había sido llevada por Jeroboam, a Samaria, ciudad que reconstruyó y amplió. Su heredero, Ajab, otro monarca muy capacitado para el gobierno, se casó con Jezabel, hija de Ittoba'al, monarca de Tiro. Edificó para su reina un santuario de Ba'al en Samaria, incluyendo una Ašerá como consorte del dios. Ni más ni menos que hiciera Salomón en obsequio de sus esposas extranjeras; ello no suponía que Ajab abandonase a Yahvé; en realidad, todos sus hijos llevan nombres compuestos con el de Yahvé. Sin embargo, hay indicios de que la reina empleó la violencia contra los más entusiastas adoradores de Yahvé (1 *Reyes*, 18,4.13; 19,10.14), pero estas noticias van incluidas en leyendas históricas cuya credibilidad resulta muy incierta.

Los más fanáticos campeones de la causa de Yahvé surgieron en los gremios proféticos (cf. p. 242, *supra*, sobre Samuel), algunos de cuyos representantes ocupan ahora el primer plano. En el reino de Israel constituían un verdadero factor político, además de su carácter religioso, en virtud de estar organizados más o menos sobre una base militar y por su obediencia absoluta a los jefes que los dirigían. Las tradiciones legendarias, transmitidas oralmente, acerca de estos «hijos de los profetas», *bᵉnē hannᵉbī'īm* (= profetas, simplemente) constituyen una de las fuentes del *Libro de los Reyes*. En estas narraciones, de subido color popular, se ensalzan las hazañas de dos grandes jefes de aquellos gremios proféticos, Elías y Eliseo. El rey tuvo que advertir claramente la importancia de aquellas cofradías (1 *Reyes*, 18,17; el rey reprocha a Elías que «ande perturbando a Israel»), pues mantenía en su corte no menos de 400 de aquellos profetas, lo que significa ocho compañías de cincuenta hombres cada una (1 *Reyes*, 22,6, comparado con 1 *Reyes*, 18, 4.13; 1 *Reyes*, 18,19). Aquellos hombres iban vestidos de manera especial y se distinguían por una tonsura y marcas distintivas en el cuerpo. Cuando se hallaban poseídos de un frenesí extático eran capaces de hazañas sorprendentes.

En tiempos de Ajab se produjo una violenta ruptura entre los pro-

fetas de Yahvé, cuyo representante era Elías, y los de Ba'al, organizados probablemente de la misma forma, ya que se trataba de una antigua institución cananea (de los profetas extáticos se habla en relación con Wen Amum, cf. p. 215, *supra*).

Durante el reinado de Ajab se produjo una terrible sequía. Este hecho está atestiguado por la historia fenicia (cf. Josefo, *Ant.* 8, 13.2). Duró un año. Para Elías y los verdaderos adoradores de Yahvé, esto significaba que Dios se había apartado de su pueblo, ofendido por el culto que se tributaba a Ba'al. Para poner a prueba al Ba'al de Tiro y demostrar la superioridad de Yahvé, Elías obtuvo del rey que se celebrara una prueba de fuerza entre Yahvé y Melkart, el Ba'al de Tiro (no podía tratarse de otro Ba'al; la hipótesis de que sería un Ba'al local es gratuita. Eran dos *grandes* dioses los que iban a medir sus fuerzas). Se eligió el Monte Carmelo como lugar de la prueba, pues allí había un altar dedicado a Yahvé, que había sido derribado (1 *Reyes*, 18,30). Yahvé, por tanto, hubo de demostrar su poder, a fin de recuperar su santuario. Los profetas de Ba'al se hirieron con espadas y cuchillos, según su costumbre, pero no lograron que su dios entrara en actividad. Las palabras de burla que el autor pone en boca de Elías demuestran que conocía perfectamente la mitología cananea: la necesidad de despertar al dios dormido, pues la sequía es una señal de que Ba'al está muerto y adormecido en el mundo inferior (como sabemos por los textos ugaríticos), y a causa de ello se desatan sobre la naturaleza un calor abrasador y la sequía. Cuando Ba'al despierta, el agua vuelve a correr impetuosamente por los wadis. Yahvé, sin embargo, envía fuego del cielo que consume la víctima que Elías le ha ofrecido. El pueblo congregado lanza a gritos una confesión en que reconoce a Yahvé por Dios: «¡Yahvé, él es *el* Dios!» A continuación manda Elías echar mano de los profetas de Ba'al, llevarlos hasta el arroyo Kisón y degollarlos allí, o como si dijéramos, sacrificarlos a Yahvé. Después de esta primera manifestación del poder de Yahvé viene la segunda: el agua cae a torrentes. Ajab, que ha observado toda la escena sin intervenir, se dirige de regreso a la capital montado en su carro, mientras que Elías, arrebatado por la mano de Yahvé y sumido en un frenesí extático por consiguiente, corre delante del carro hasta la ciudad de Yizreel.

No es necesario analizar qué realidades históricas puedan esconderse detrás de este dramático relato. Lo cierto es que nos ofrece una viva descripción de cuanto estaba ocurriendo en aquellos días de la ruptura entre Yahvé y Ba'al.

Los gremios proféticos del reino de Israel presentan muchos rasgos que conocemos muy bien en el Próximo Oriente de épocas posteriores. Es interesante notar el puesto que ocupa el jefe, rodeado de sus fieles discípulos, llegando a crearse una atmósfera muy especial. Como jefe de aquellas cofradías, el profeta principal era a la vez venerado y temido, aunque los extraños se burlaran a veces de él y le tuvieran por loco, *meśugga'*; cf. 2 *Reyes*, 9,11. Pero el sentimiento dominante es el

respeto, hasta el temor, porque aquel hombre estaba en posesión del espíritu de Yahvé. Al mismo tiempo, es un individuo que posee la capacidad de captar ese espíritu de Yahvé, principalmente mediante la música. Eliseo podía provocar el éxtasis y llenarse del espíritu de Yahvé con sólo escuchar el sonido del arpa (2 *Reyes*, 3,15). Recordemos los episodios de 1 *Samuel*, 10,5; 19,18-24 (cf. p. 242, *supra)*. El profeta demostraba estar en posesión del espíritu ejecutando acciones que entran dentro del campo de las facultades parapsíquicas. Estas acciones, ilustradas en el *Libro de los Reyes*, pueden ser de los siguientes tipos: visiones, percepción de voces, ver y oír cosas muy lejanas, provocar la lluvia, multiplicar los alimentos, neutralizar venenos, actuar a distancia, curar enfermedades o causarlas, resucitar muertos, ocasionar o predecir la muerte, desaparecer repentinamente, caminar sobre las aguas, volar por los aires.

Disponiendo de tales poderes, no es de extrañar que los jefes de las agrupaciones proféticas ejercieran tan enorme influencia como se nos dice. Buen ejemplo de esta influencia es lo sucedido cuando Jehú se sublevó contra su rey Joram (2 *Reyes*, 9). Es de sospechar que la colaboración de las cofradías proféticas, junto con la asociación de Yonadab y los recabitas (cf. 2 *Reyes*, 10,15ss y p. 252, *supra)* facilitara las cosas al usurpador Jehú. Rasgo característico de la posición libre e independiente que ocupaban los profetas «individuales» es que el asesinato de la familia real a traición por Jehú, aunque había sido cometido en nombre de Yahvé, fue condenado por Oseas (cf. 1,4).

XI. EL REINO DE ISRAEL: LA FIESTA DE LOS TABERNACULOS Y EL COMETIDO DEL REY

La Fiesta de los Tabernáculos o Tiendas, que los israelitas celebraban en otoño, señalaba el final de un año y el comienzo de otro. Como ya hemos indicado antes, eran las fiestas de Año Nuevo. El rey era la figura central de las ceremonias que se desarrollaban con aquella ocasión, tanto en Jerusalén (David, Salomón), como en el reino de Israel (Jeroboam), según tuvimos ya oportunidad de ver (cf. pp. 252s, 254 y 264, *supra)*. Sin embargo, nuestras noticias son en gran parte breves e indirectas cuando tratamos de reconstruir el papel activo desarrollado por el rey. Afortunadamente, por lo que respecta al reino del norte, disponemos de algunos testimonios en textos no pertenecientes al Antiguo Testamento, que nos ofrecen materiales más copiosos; concretamente, las liturgias samaritanas, que datan de diversos períodos, tardías en su mayor parte, y escritas en una forma degenerada del hebreo. En este hebreo hablado por los samaritanos, sin embargo, se han conservado algunos rasgos más antiguos, y lo mismo puede decirse de sus tradiciones literarias. Un análisis muy minucioso ha permitido ver que las directrices rituales para el día festivo con que finalizaban las celebraciones de las *Sukkōt*, o *mō'ēd hass*^{e}*mīnī*, poseían un carácter más

bien arcaico (cf. Cowley, *The Samaritan Liturgies* II, 782ss). Se dice allí que el rey de Israel toma en ese día un canastillo y marcha en peregrinación a Betel, el más santo entre los lugares de culto *(masgᵉdīm, sāgād* atestiguado en hebreo, probablemente un término dialectal del norte). Cuando el rey llega al santuario es saludado con el sonido de las trompetas. El sacerdote le sale al encuentro a las puertas del *miškān*, la «morada» (término que alude al «tabernáculo» de supuesto origen mosaico). Le hace unas indicaciones (no especificadas en este lugar) y toma de sus manos el canastillo, colocándolo delante del altar *(mizbēaḥ)*. Una vez que el rey ha entregado su ofrenda se siente lleno de alegría, se levanta y alaba a su Señor *(mār*, término arameo, pero cuya raíz se da también en ugarítico). Recita entonces la confesión de hallarse libre de toda culpa, conforme a *Deuteronomio*, 26,13-15, pero añadiendo el deseo de que sus enemigos sean dispersados.

Las normas rituales de *Deuteronomio*, 26,1ss van dirigidas a todo israelita, como se ve claramente por el contexto. Las liturgias samaritanas dan a entender sin ninguna duda que el «lugar que Yahvé escogió», la forma habitual de designar al santuario central (cf. p. 277, *infra)*, es Betel, el templo real del reino del norte. Los ritos samaritanos demuestran que estas normas litúrgicas se dieron originalmente para el rey en su función de jefe del culto. El monarca hace la ofrenda como representante del pueblo. Más aún, esta ofrenda está especialmente asociada a Betel, pues según la tradición, el antepasado del pueblo, Jacob, fue en peregrinación a este santuario e hizo allí ofrenda del diezmo *(Génesis*, 28,19-22 y 35,1-7). El rey de Israel, por consiguiente, prosigue la tradición cultual que se remonta a su antepasado Jacob. Las normas que aparecen en el *Deuteronomio*, por consiguiente, son una democratización del ritual regio de otros tiempos.

Pero los textos samaritanos dicen mucho más. Leemos en ellos un interesante diálogo entre el sacerdote y el rey, en el que se intercambian bendiciones y se invoca la «paz», *šālōm*, en beneficio de uno y otro. En este diálogo dice el sacerdote (Cowley, *The Samaritan Liturgies* II, 786, 9-12):

> «Paz sobre ti, oh rey, al que él designó,
> pues me respondió con la lluvia que tú hiciste descender».
> Y el rey se postra y adora,
> y su corazón está alegre como su espíritu,
> y conoce si Yahvé lo ha elegido
> y recibió sus ofrendas.

Lo más importante que hemos de observar aquí es el anuncio del sacerdote —probablemente uno de los anuncios a que antes nos hemos referido— de que Yahvé ha respondido a las preguntas que le fueron dirigidas mediante el don de la lluvia, *gešem*, que el rey hizo descender. Esta misma idea aparece también en el Salmo 72,6, donde se com-

para al rey con la lluvia. También merece notarse la idea de que es Yahvé el que ha designado y elegido, *bāḥar*, al monarca.

En un tercer pasaje se alude a la alegría del rey por la lluvia. Se dice en él, refiriéndose a Yahvé (Cowley, *The Samaritan Liturgies* II, 791, 17-19):

> Y él abre su tesoro,
> el cielo, y da la lluvia.
> Y el rey está sobremanera gozoso en su corazón,
> y Yahvé le envía alegres noticias a través de su aceptación.

La situación cultual es, por consiguiente, que Yahvé, al enviar la lluvia, anuncia que ha aceptado las ofrendas del rey, reconociéndolo de esta forma por rey elegido de Dios. Se afirma que Yahvé le envía «buenas noticias», *biśśar*, una idea sobre la que volveremos más adelante.

La liturgia samaritana sirve además para resolver ciertos problemas que plantea el *Deuteronomio*, a los que ya hemos aludido. El mismo texto presupone una situación cultual (que no se indica claramente) según la cual, el adorador ha emprendido una peregrinación al santuario central. Se supone que ha sido recitada la confesión, cuando se entregó el diezmo como ofrenda a Yahvé y no a los pobres de un determinado lugar. Todos estos problemas, como puede verse, quedan resueltos fácilmente por referencia al texto samaritano, que nos da el contexto existencial primitivo de *Deuteronomio*, 26,12ss, al mismo tiempo que se demuestra irrefutablemente el origen septentrional del *Deuteronomio*.

En la fiesta de las *Sukkōt*, uno de los rasgos más importantes es sin duda alguna el vivir en tiendas. La tienda o cabaña ha jugado un papel importante en la religión semítica, por lo que se refiere al matrimonio sagrado. Sabemos que en Jarrán, en el *adyton* del templo, había una tienda destinada a la diosa madre. Esta tienda, llamada «la cámara de la esposa», estaba adornada con toda clase de frutos, plantas y rosas secas. También sabemos que en Alejandría era costumbre levantar una especie de cabaña de ramaje para el matrimonio entre Afrodita y Adonis, en la que se colocaban los llamados «jardines de Adonis», que también nos son conocidos en Israel *(Isaías*, 17,10-11). Entre los mandeos del sur de Mesopotamia todavía pueden verse estas cabañas para el matrimonio. En un poema gnóstico siriaco se alude también a una de ellas, como puede verse en los *Hechos de Tomás* (caps. 6-7).

Hemos hablado de las muchachas que salían a danzar en las viñas con ocasión de esta fiesta (cf. p. 241, *supra)* y de su unión con los jóvenes. Aquí hemos de centrar nuestra atención en el rasgo de la cabaña. En el *Cantar de los Cantares* hay un pasaje que la describe (1,16):

> He aquí que tú eres hermoso, amado mío, sí, amable,
> y nuestro lecho está verde.
> Las vigas de nuestra casa son cedros,
> y nuestros travesaños son cipreses.

El término que se usa aquí por «lecho» es *'ereś*, del que se afirma que es verde. Ello concuerda con su significado básico, que es a la vez el de lecho y cabaña de ramaje. La choza en que descansan los amantes es sin duda alguna una *sukkāh*. Esta circunstancia nos confirma el trasfondo ritual del *Cantar de los Cantares*. Son estos poemas una colección de cánticos amorosos del reino israelita del norte, escritos en dialecto septentrional; originalmente tenían un trasfondo cultual, probablemente más bien libre, y más tarde se difundirían como canciones populares. El amante es el «Rey» y la esposa es la «Reina», como sucedía modernamente en las ceremonias nupciales sirias del siglo XIX. Estos títulos regios resultan ininteligibles a menos que admitamos para estos cánticos una situación existencial primitiva relacionada con el culto, en que el rey y la reina desempeñaban los papeles del dios y la diosa, el rey divino y su divina consorte. Los autores que se oponen a la interpretación cultual no explican por qué los términos «buscar» y «encontrar», *biqqēš* y *māṣā'*, expresan uno de los temas principales de estos poemas amorosos (cf. p. 262, *supra*). Así, la esposa que busca a su esposo es un recuerdo de la diosa 'Anāt buscando al muerto y desaparecido Ba'al, recorriendo valles y montañas. En relación con esto, merece notarse que hay claras alusiones a ciertas localidades situadas al norte del territorio israelita. Pero estos cánticos fueron entonados y danzados durante muchas generaciones, y en algunos pasajes recibieron adiciones judaítas. Esto explica que se aluda a Salomón y a Jerusalén.

Frente a esta religiosidad popular, tan íntimamente unida a la vida de Israel, y que encontraba su más intensa expresión en las grandes fiestas, surgió una violenta reacción, no sólo por parte de los gremios proféticos, sino de algunos individuos relacionados o no con aquellos grupos.

XII. EL REINO DE ISRAEL: DOS GRANDES PROFETAS: AMOS Y OSEAS

Durante el reinado de Jeroboam II, hacia el año 750 a.C., apareció en el santuario de Betel un hombre oriundo de Tékoa, localidad del reino de Judá, al sur de Jerusalén. Era un pastor, que también se dedicaba al cultivo de sicomoros. Seguramente pertenecía a las clases más humildes del pueblo. Lo que más nos sorprende en él es su estilo cuidado y su dominio perfecto de la poesía. Su lenguaje es claro, vigoroso y tajante. Sus frases se incluyen entre los pasajes clásicos del Antiguo Testamento. No sólo era un orador, sino además un gran poeta. Su nombre era Amós.

Sus principales ideas son de gran importancia en la historia de la religiosidad israelita. Se oponía rotundamente a la idea de que Yahvé, por ser el dios de Israel, estaba obligado a proteger a su pueblo en cualquier circunstancia. Para Amós es Yahvé ante todo un señor soberano, no sólo de la naturaleza (4,6-11; 8,8; 9,5), sino también de la historia. Fue él quien sacó a los israelitas de Egipto, pero también a los filisteos

de Kaftor y a los arameos de Kir (9,7). Cierto que eligió a Israel, pero también castigará a este pueblo por sus pecados (3,2):

A ti sólo conocí
entre todos los clanes de la tierra,
por eso castigaré sobre ti
todas tus iniquidades.

Los pecados del pueblo son muchos y variados. La vida urbana trajo consigo una desintegración de la simplicidad que tenía la vida en las épocas del nomadismo y del comienzo de la instalación de Canaán. Surgieron las diferencias sociales, una honda separación entre pobres y ricos. Los mercaderes subían el precio del trigo y falsificaban las medidas. Los pobres se veían obligados a venderse como esclavos a fin de obtener alimentos. (8,4-6). No hay justicia para los pobres, porque los jueces se dejan sobornar y se elimina a los indigentes. A todas estas maldades éticas se añaden los pecados de la religiosidad popular. El profeta, hablando en nombre de Dios, exhorta al pueblo a abstenerse de sus peregrinaciones a Betel, Guilgal y Beršeba, y a «buscar», *dāraš*, a Yahvé. Los ritos practicados en aquellos lugares son inmorales: padre e hijo visitan juntos a la prostituta del templo. El profeta mira la religiosidad popular como una deserción con respecto a Yahvé. Ya hemos visto que Israel practicaba unos ritos en los que era celebrada la divinidad en Samaria, Dan y Beršeba como un dios que muere y resucita, al estilo del Ba'al cananeo (8,14; cf. pp. 264, *supra)*, en figura de toro.

Amós reacciona enérgicamente frente a la idea popular de que las fiestas y el culto, los cánticos y los sacrificios, todo aquel costoso ritual pudiese *por sí mismo* satisfacer por tantas iniquidades. Yahvé habla por su boca (5,21-24):

Yo odio, desprecio vuestras peregrinaciones,
no oleré vuestras asambleas festivas.
Pues si me traéis holocaustos,
y vuestros sacrificios de carnes, yo no me complaceré,
ni miraré las ofrendas pacíficas de vuestros terneros.
Apartad de mí el ruido de vuestros cánticos,
y la melodía de vuestras liras no escucharé.
Que la justicia fluya como las aguas,
y la rectitud como una corriente siempre viva.

Pregunta Yahvé si la Casa de Israel le presentó ofrendas y sacrificios sangrientos durante cuarenta años en el desierto. La respuesta que se espera, por supuesto, es un «no». Pero esto no significa que el profeta rechazara todo sacrificio. Lo que quiere decir es que los sacrificios y los ritos no bastan si están ausentes la justicia y la moral. Amós tenía un fuerte sentido de la rectitud; es el heraldo de la justicia social.

El pueblo es condenado por los pecados de Israel. Una y otra vez

lanza el profeta sus gritos de amenaza. Entona también una endecha, a modo de los lamentos que se lanzan por un difunto:

¡Cayó y ya no puede levantarse,
la virgen de Israel!
Tirada en su propia tierra,
sin nadie que la levante.

El «Día de Yahvé», el día del Año Nuevo, cuando tenía lugar la gran peregrinación, habría de ser tinieblas en vez de luz (5,18). ¡Ay de quienes esperan su llegada! Aquel día se conmemoraban las grandes hazañas de Yahvé en los tiempos antiguos: la victoria sobre las potencias del caos, la creación, la liberación del pueblo del yugo egipcio. También se esperaba que serviría de prenda que garantizara las nuevas victorias de Yahvé y de su pueblo en los días venideros. El profeta tira completamente por tierra esta esperanza.

¿Significa esto que ya no se contaba con la llegada de nuevos días felices en un futuro distante? En la recopilación de oráculos y profecías que ha llegado hasta nosotros hay algunos pasajes que han sido muy discutidos. Se ha negado en especial la autenticidad de 9,8-15. Sin embargo, se ha señalado con razón, que la posible existencia en Amós de profecías en que se anuncia a Israel un futuro feliz después de que Dios haya castigado a los pecadores que hay en medio del pueblo no es un problema aislado, sino que ha de tratarse en conexión con otros pasajes semejantes de los profetas posteriores. En consecuencia, aquí sólo afirmaremos provisionalmente que no hay motivo para dudar de que Amós albergara alguna esperanza de que Dios no habría de abandonar definitivamente a su pueblo.

La ausencia de toda alusión a Moisés y a la alianza del Sinaí, tanto más llamativa cuanto que Amós alude a la salida de Egipto, merece tenerse muy en cuenta. Se explicaría por el hecho de que las tradiciones mosaicas estaban difundidas precisamente entre las tribus del norte, a las que Amós no pertenecía.

Amasías (¡un nombre compuesto con el de Yahvé!), sacerdote de Betel, envió a su rey un mensaje para informarle de que Amós conspiraba contra él, y que el país no podía soportar sus palabras. Por propia iniciativa —o por haber recibido órdenes del rey; el texto no nos lo dice— el sacerdote prohíbe a Amós seguir proclamando su mensaje en Betel, ya que se trata de un santuario del rey, *miqdaš melek*, y un templo del reino, *bē mamlākāḥ*. Termina diciendo:

¡Oh tú, vidente, huye a la tierra de Judá,
come pan allí y profetiza allí!
Pero en Betel no profetizarás más,
porque es un santuario del rey,
y un templo del reino.

El sacerdote llama a Amós «vidente», el mismo término que se aplicó a Samuel. En realidad, Amós *era* un visionario, y sus visiones fueron recogidas junto con sus oráculos (7,1ss; 8,1ss). Amasías recomienda también al profeta que marche a Judá y que se gane allí la vida profetizando (contra Israel; esto ha de sobreentenderse). Amasías emplea la expresión *šām tinnābē'*, «habla allí como profeta», *nābī*. Pero Amós protesta, no de que se le llame vidente—no podría hacer tal cosa, ya que él mismo había aludido explícitamente a sus visiones—, sino de que se le trate de *nābī*, replicando: «Yo no soy profeta ni hijo de profeta», dando a entender que no era un profeta profesional ni pertenecía a los gremios de profetas *(ben nabi* en el sentido de *bᵉnē hannᵉbī'īm;* cf. p.265, *supra)*. En vez de esto, afirma que es pastor, que ha recibido de Yahvé la misión de profetizar a Israel. Es obvio que Amós quiere librarse de la acusación de pertenecer a aquellas asociaciones profesionales y revolucionarias que habían provocado la caída de la dinastía de Omri.

Es posible que con aquel choque finalizara la actividad de Amós. Pero las ideas que había expresado con tan elocuentes palabras sobrevivirían. En cierto sentido parece haberse adelantado a su época, pues el siguiente profeta que apareció, quizá sólo una década después, Oseas, parece representar una etapa más arcaica de las ideas religiosas. Su tema era el amor de Yahvé. Las relaciones entre Yahvé e Israel se contemplan como un matrimonio entre el dios y el país, expresadas simbólicamente a través de las imágenes de una «esposa», *'iššāh*, que tiene a Yahvé por esposo, *'īš*. Oseas rechaza enérgicamente el culto de Ba'al en Israel. No acepta que se aplique a Yahvé el nombre de Ba'al. No, Israel habrá de llamar a Yahvé *'īšī*, mi «hombre», y no *ba'ᵃlī*, mi «esposo» (2,17). Se desecha el término *ba'al*, porque Israel no se mantuvo fiel a su esposo Yahvé, sino que era una prostituta, una *zōnāh* que iba siguiendo a sus amantes, los Ba'alīm (2). Pero Yahvé lo volverá a llamar al desierto y quitará de sus labios el nombre de los Ba'alīm. Contraerá nuevo matrimonio con su esposa; en el país volverán a reinar la paz y la felicidad y no faltarán ya el trigo, el vino y el aceite. En los oráculos proféticos es tema constante la fertilidad de la tierra, y con razón, pues era tarea esencial de los profetas hacer comprender al pueblo que Yahvé era quien realmente otorgaba la fertilidad a Israel.

Este motivo del amor de Yahvé hacia Israel, la elección del pueblo, la falta de amor por parte de Israel, su «prostitución» con los Ba'alim, su retorno al dios que perdona, son ideas que aparecen una y otra vez con cierta monotonía.

Más ocasionalmente aparece Yahvé como señor de la naturaleza y de la historia. El es quien sacó a Israel de Egipto, el que le otorga el don de la fecundidad. Pero, a diferencia de Amós, Oseas no presta atención a la actividad de Yahvé fuera de Israel. Hay que notar una alusión que hace a Moisés (12,14) y sobre todo que lo considera profeta, pero no menciona la alianza del Sinaí, a pesar de que se refiere a la estancia en el desierto.

Oseas es el profeta del amor, *'ahābāh*, como Amós lo era de la justicia y la rectitud, *ṣedāqāh* y *mišpāṭ*. En su propio matrimonio desgraciado supo ver un paralelo simbólico de las relaciones entre Yahvé e Israel. Sus puntos de vista son los de un agricultor, que critica a los reyes y a los sacerdotes, que no comunican la verdadera *tōrāh* relativa al «conocimiento de Yahvé», *da'at Yahweh*, una noción importante que será desarrollada luego por los profetas subsiguientes, así como la del amor de Yahvé por oposición a su ira. Aparece aquí el permanente contraste entre juicio y salvación.

Oseas, al igual que Amós, es un gran poeta. Pero sus profecías, que originalmente fueron pronunciadas en el dialecto del norte, aunque se conservaron en una redacción judaíta, han resultado ser una de las piezas más difíciles del Antiguo Testamento a la hora de emprender su traducción; el texto hebreo se ha visto sometido a temerarias correcciones.

XIII. EL REINO DE ISRAEL: TRADICION ORAL Y FIJACION POR ESCRITO

En el reino del norte, al igual que en Judá, había un vivo interés por recoger las tradiciones tribales, el derecho consuetudinario y las leyendas cultuales. Los santuarios locales revestían un gran interés desde el punto de vista de estas tradiciones; podemos suponer que lugares como Betel, Siquem, Guilgal eran círculos en que se prestaba gran atención a ellas, y en torno a las cuales se iba formando un acopio de leyendas épicas y ciclos narrativos, así como codificaciones legales. Entre los temas principales se contaban los relatos sobre la creación, las leyendas de los patriarcas, principalmente sobre el antepasado Jacob, héroe epónimo de las tribus del norte, así como las tradiciones relativas a Moisés y el éxodo, la alianza celebrada en la Montaña de Dios y, finalmente, el asentamiento en Canaán bajo el caudillaje de Josué. La figura más importante de todas era la de Moisés. Las tradiciones relativas a su persona existentes en el sur fueron transferidas por los levitas, miembros de su misma tribu, la de Leví, a las tribus y santuarios del reino del norte, donde actuaban como sacerdotes. Esto significa que las tradiciones mosaicas fueron especialmente bien conservadas en el reino de Israel. Se ha señalado que la conexión estrecha entre Yahvé y el Monte Sinaí aparece en antiguos poemas o en relatos proféticos cuyo origen ha de buscarse en el norte.

Desde el apogeo de las llamadas teorías críticas de Graf, Kuhnen y Wellhausen sobre el Pentateuco se ha venido aceptando casi siempre como un resultado adquirido de la crítica literaria la afirmación de que estas tradiciones del norte fueron recopiladas por primera vez en un documento llamado «E» (por utilizar como nombre divino el de Elohim y también por asociación con Efrain). La investigación moderna, si bien ha negado que «E» sea un estrato distinto, parece dispuesta a seguir manteniendo la existencia de una fuente escrita distinta, «E». Sin

embargo, en la práctica muchas veces resulta extremadamente difícil diferenciar ese estrato en el texto actual. Pero este hecho no afecta a la teoría de que hubo recopilaciones de las tradiciones conservadas en el norte, que después entraron a formar parte de lo que hoy llamamos Pentateuco, cosa que podemos tener casi por un hecho establecido, ya que en esos relatos se puede distinguir fácilmente el trasfondo septentrional.

También se ha atribuido un origen en el reino del norte («E») al llamado «Libro de la Alianza» (Exodo, 20,22-23,33). Los primeros análisis pretendieron ver en este código legal una clara distinción entre la herencia israelita anterior al asentamiento en Canaán, caracterizada por la forma categórica «tú harás» o «tú no harás», llamada «ley anodíctica», y la «ley casuística», muy conocida en el antiguo Próximo Oriente, en que leemos la fórmula «si un hombre» o «si tú». Esta ley casuística habría sido adoptada en Canaán por los sacerdotes y los ancianos de cada tribu, a cuyo cargo estaba comunicar la *tōrāh* de parte de Dios (los sacerdotes) y juzgar «en la puerta» (como se dice de los ancianos). Sin embargo, la moderna investigación ha probado que una distinción tan tajante resulta excesivamente simplista, porque en los códigos del antiguo Próximo Oriente también aparece la ley apodictica.

Todo esto tiene gran importancia con vistas al discutidísimo problema del origen y fecha de los Diez Mandamientos, tal como los leemos en *Exodo*, 20,1-17 y *Deuteronomio*, 5,6-21. Una comparación entre estos dos pasajes dará prioridad a la formulación de este reducido código que ofrece el *Exodo*. Pero incluso el texto del *Exodo* ha sufrido algunas adiciones y alteraciones. Se han intentado diversas reconstrucciones del código original, entre las cuales, la mejor parece ser la siguiente (con cambios insignificantes):

1. Tú no te inclinarás ante otro dios.
2. Tú no te harás una imagen esculpida.
3. Tú no tomarás el nombre de Yahvé para mentir.
4. Tú no trabajarás en el día de sábado.
5. Tú no despreciarás a tu padre o a tu madre.
6. Tú no cometerás adulterio con la esposa de tu vecino.
7. Tú no derramarás la sangre de tu vecino.
8. Tú no robarás un hombre a tu vecino.
9. Tú no dirás un falso testimonio contra tu vecino.
10. Tú no codiciarás la casa de tu vecino.

Los seis últimos mandamientos riman entre sí; dé hecho, los cinco últimos terminan con el término *rē'ekā*, «tu vecino», que resultaba fácil de colocar al final de cada sentencia.

La forma apodíctica utilizada por este código en modo alguno es garantía de que los Diez Mandamientos tengan su origen en Moisés, aunque suprimimos incluso todas las adiciones y alteraciones posteriores que hayan podido sufrir en el curso de los siglos. Hoy resulta ya

muy probable que en el reino del norte se llevaran a cabo ciertos intentos de fijar los principios a los que debía atenerse el rey en su calidad de juez supremo a la hora de administrar justicia. El pueblo israelita, y quizá más que nadie sus jefes representativos en las ciudades y aldeas, los ancianos y los señores feudales, deseaban poseer una ley fundamental como norma vigente para todo israelita, incluido el rey. Esta ley fue el Decálogo. Es probable que deba verse tras su formulación la mano de sacerdotes y ancianos. Si bien la fecha y el origen del Decálogo no pueden situarse en el período mosaico, se ha afirmado con razón que el espíritu de los Diez Mandamientos concuerda perfectamente con lo poco que sabemos acerca de la religión de Moisés, sobre todo con la concepción de Yahvé como un «Dios celoso».

Por otra parte, en el norte había determinados círculos que profesaban unas ideas peculiares y las expresaban en un lenguaje especial fácilmente reconocible. En el actual *Deuteronomio* tenemos plasmado uno de los resultados de su actividad. La investigación reciente ha demostrado que en sus páginas se ha enquistado un código legal cuyos preceptos se distinguen por la expresión «tú» en la fórmula de intimación, por contraste con las adiciones añadidas más tarde por el compilador y redactor de la gran «historia deuteronomista», como ha sido llamada (cf. p. 292, *infra*). Esta compilación de leyes data de fecha muy antigua en el reino del norte. Comprende breves profesiones de fe, llamadas «credos» por los modernos investigadores; exhortaciones más amplias que sirven de introducción y acompañan a los mandamientos; solemnes promulgaciones, como el Decálogo deuteronomista *(Deuteronomio,* 5,6-21); maldiciones; normas casuísticas; leyes apodícticas; directrices para el culto. Se detecta fácilmente el origen septentrional en numerosos pasajes. Uno de los rasgos interesantes, que no ha dejado de llamar la atención, es el espíritu belicoso que impregna estas leyes, en las que se mantiene rígidamente el principio del *ḥērem* (cf. *Deuteronomio,* 7,1ss; cf. p. 243, *supra).* Hay, en conjunto, una marcada tendencia anticananea, dirigida contra el culto de las divinidades extranjeras (cf. *Deuteronomio,* 7,26; 12,29-31; 13,1-3.6-18; 18,9-12). Hay un mandato expreso de no plantar una *'ašērāh* ni erigir una *maṣṣēbāh (Deuteronomio,* 16,21-22). Esta lucha contra el sincretismo es un rasgo característico del reino del norte.

Se ha supuesto que ese espíritu guerrero tendría que ver con la reorganización militar emprendida por el rey Josías en Judá; este monarca, como veremos en seguida, aceptó el *Deuteronomio* como código legal (cf. p. 290, *infra).* En este caso, habríamos de atribuir ese aspecto de la ley no a Israel, sino a Judá. Pero ello parece más bien incierto, habida cuenta de lo que sabemos acerca de la práctica del *ḥērem* en el reino del norte. Más bien parece que se debe a la influencia de las agrupaciones proféticas, que fomentaban aquellos despiadados ideales (cf. 1 *Reyes* 20,42).

En contraste con este espíritu belicoso, encontramos también una

atmósfera humanitaria. Tales leyes humanitarias tratan de contrarrestar todos los peligros que amenazaban a la sociedad tribal y su gerencia ética en las nuevas condiciones creadas después del asentamiento, con el paso a la vida urbana y al régimen agrícola. Ya hemos visto ejemplos drásticos de estos problemas en el *Libro de Amós*. Hemos de notar la especial atención que se presta al levita, al *gēr* (el hombre de origen extranjero que vive en el país), al huérfano y a la viuda *(Deuteronomio,* 16,14).

El *Deuteronomio* señala en muchos aspectos una renovación de las antiguas tradiciones, tal como fueron conservadas en el reino del norte. Se ha explicado la legislación de *Deuteronomio,* 17,14-20 como una especie de constitución que debía ser aceptada por el rey al ser designado o en el día de su coronación. Una explicación que resulta atractiva, pues hemos de recordar que las actitudes con respecto a la monarquía eran muy distintas en el reino del norte y en Judá. El rey de Israel tenía que aceptar las tradiciones más «democráticas» del período premonárquico, ya que en el reino del norte no se daba la legitimación de que disfrutaba la dinastía davídica, tan característica de Jerusalén y Judá. Pero sobre todo, las liturgias samaritanas han demostrado que numerosas normas rituales se refieren al rey, de forma que el «tú» que aparece en su fórmula de intimación en realidad se refiere al rey. En las directrices samaritanas para la Fiesta de los Tabernáculos se menciona expresamente Betel como lugar en que se desarrollaban estos ritos. Esto concuerda bien con una reciente hipótesis sobre los santuarios de Israel que ve en ellos—mencionándose expresamente Betel junto con Siquén—el lugar de origen del *Deuteronomio.*

En este libro encontramos algunas de las formulaciones clásicas de la fe de Israel. Así, la famosa confesión de 6,4-5:

> ¡Escucha, Israel! Yahvé, nuestro Dios, Yahvé, es uno.
> Y tú amarás a Yahvé, tu Dios,
> con todo tu corazón y con toda tu fuerza.

El *Deuteronomio* introdujo algunas prácticas rituales, igualmente características de la religiosidad judeo-israelita. Así, la orden de llevar sobre la frente los mandamientos de la ley como filacterias, *ṭōṭāfōt,* y la de escribirlas sobre las jambas de la puerta, *mᵉzūzōt.* En ambos casos prefigura el *Deuteronomio* la religiosidad judía posexílica.

Otro tema importante del actual *Deuteronomio* es la centralización del culto. Pero se ha demostrado que la ley en el norte originalmente se limitaba a mandar que «el lugar que Yahvé elija en una de tus tribus, allí sacrificarás tus holocaustos» (12,14), formulación que no excluye absolutamente el culto en otros lugares, como puede ilustrarlo una comparación con otros pasajes en que se utiliza la misma expresión. La ley original, por consiguiente, no imponía expresamente la unicidad de santuario en el reino del norte, si bien Betel era el principal de ellos.

XIV. JUDA: LA TRADICION ORAL Y SU CONSIGNACION POR ESCRITO

Conforme a la costumbre que prevalecía entre las tribus semíticas nómadas y seminómadas, sus tradiciones fueron recogidas y transmitidas a las generaciones posteriores únicamente a través de la palabra hablada. Pero los hijos de Israel, al entrar en Canaán, se encontraron con la cultura del antiguo Próximo Oriente, en que tanta importancia tenía la escritura. Esto hizo, como es de suponer, que una parte de su literatura, secular y religiosa, fuera puesta por escrito. Podemos afirmar que desde los comienzos de la monarquía unida se llevaban anales regios en Jerusalén; que se pusieron por escrito algunas colecciones de leyes; que los escribas profesionales adscritos a los grandes santuarios pusieron por escrito salmos e himnos, en parte heredados de Canaán o compuestos conforme a los modelos cananeos.

También hay motivos para pensar que Israel poseía desde antiguo varios poemas de carácter épico, en que se exaltaban las hazañas de Yahvé y las de su pueblo, los Hijos de Israel. Sólo fragmentos de aquella literatura épica, cuyo carácter sería en parte el mismo que el de los grandes poemas de Mesopotamia (el poema de la Creación y la XI tablilla del Poema de Guilgameš, en que se describe la gran inundación), se han conservado (por ejemplo, el relato de la creación en el *Génesis*, el relato de Noé y el diluvio, el nacimiento de Isaac; cf. p. 280, *infra)*, pero estos fragmentos son suficientes para demostrar la estrecha afinidad entre la antigua literatura hebrea y la cananea.

La literatura épica incluía también con toda probabilidad relatos de las aventuras heroicas del pueblo antes y después del asentamiento en Canaán, así como exaltaciones de los héroes individuales entre los «jueces» y entre los primeros reyes, Saúl y David. Muy en especial David debió de ser héroe principal de tales narraciones épicas.

Tradiciones de diverso tipo fueron recogidas y puestas por escrito en Judá en época muy temprana, quizá ya en el primer siglo de la monarquía unida o poco después de la ruptura de la unidad. Diversas colecciones menores, que habían sido transmitidas por vía oral, fueron reunidas, reelaboradas y armonizadas, y luego se pusieron por escrito. De esta forma se llevó a cabo una gran empresa literaria, quizá en Jerusalén, quizá en Hebrón (por lo que se refiere a sus conjuntos más antiguos), incluyendo el relato de la creación, el del diluvio, las narraciones sobre los patriarcas, el éxodo de Egipto, la peregrinación en el desierto bajo el caudillaje de Moisés, alcanzando hasta los tiempos inmediatamente anteriores al asentamiento en Canaán, pero seguramente sin incluir los acontecimientos implicados en el mismo asentamiento. Como el dios que aparece en estas tradiciones es Yahvé, esta fuente básica, histórica y religiosa, ha sido designada con la sigla «J», que representa tanto a Yahvé como a Judá. De hecho, es posible encontrar en ella muchos rasgos que indican un origen meridional; sin embargo,

no se presta atención únicamente a las tradiciones judaítas. «J» ha de clasificarse, por consiguiente, como un corpus de tradiciones israelitas comunes. No siempre resulta fácil separar las tradiciones de «J» de otras tradiciones. En este sentido, la actual generación de escrituristas se muestra menos segura que los investigadores de hace cuarenta años. También resulta extremadamente arriesgado el intento de fundamentar unas conclusiones acerca de la evolución religiosa sobre la datación hipotética de esta fuente, aunque en otra época ya se intentó hacer tal cosa (y se llegó a verdaderos extremos).

De un tipo completamente distinto son las colecciones de salmos, que en nuestros días se tiende a fechar generalmente en el período preexílico. Sin embargo, algunos de estos salmos presentan tales rasgos de arcaísmo que resulta tentadora la idea de atribuirles una fecha de composición en los primeros tiempos del reino davídico. Es posible que la atribución a David en persona en numerosos casos responda a una realidad histórica. Otros salmos, sin embargo, tienen un claro trasfondo septentrional y debieron de ser incorporados a las colecciones de Jerusalén junto con la gran masa de tradiciones literarias del reino del norte después de su caída (cf. p. 289, *infra*). De esta forma, gran parte, quizá la más importante, de la literatura del reino de Israel pasó a integrarse en la herencia literaria de Judá.

XV. JUDA: LA POSICION DEL REY DAVIDICO Y EL CULTO

En virtud de los oráculos proféticos comunicados a David (cf. p. 252, *supra*), en que se le prometía una *alianza* eterna entre Yahvé y su «casa», los reyes de esta dinastía ocupaban una posición mucho más fuerte que los monarcas de las tribus del norte, que seguían manteniendo, de hecho, las tradiciones de los jefes carismáticos. El rey de Judá, al igual que el de Israel en el norte, jugaba un papel destacado como jefe de su pueblo, pero no cabe duda de que constituía en mayor medida centro de las esperanzas nacionales, ya que era el representante de la Casa de David, a la que Dios había prometido un trono eterno, y porque Yahvé mismo había proclamado que el rey era su propio hijo (2 *Samuel*, 7,14). Esta promesa estaba solemnemente consignada en los salmos reales, en que el monarca era exaltado en el culto jerosolimitano y aparecía Yahvé en persona sobre el Monte Sión proclamando al rey davídico como su propio hijo:

> Tú eres mi hijo, yo te he engendrado hoy
> Salmo 2,7; cf. Sal 110,3 [LXX]

Lo mismo si tomamos esta proclamación en un sentido más bien jurídico, como una fórmula de adopción, que si la entendemos en sentido mítico, como expresión de un nacimiento natural (del que hay numerosas analogías en la mitología cananea), es evidente que el rey

davídico era estimado como el hijo de Yahvé. Esto explica que en el Salmo 45, donde se ensalza su matrimonio con términos brillantes, se le salude con el título de «Dios» (v. 7), una expresión singular. Pero concuerda exactamente con lo que sabemos acerca de la posición que ocupaba el rey.

Nada sabemos acerca de una posible consorte de Yahvé de origen israelita. El Yahvé mosaico, ciertamente, era un solitario. Pero en Canaán pudo recibir varias esposas, por ejemplo, las Ašērāh, 'Aštart o 'Anāt, de todas las cuales sabemos que se les rindió culto. Las polémicas proféticas y deuteronómicas se dirigen principalmente contra *Ašērāh*. Por otra parte, como diosas, 'Aštart y 'Anāt parecen ocupar una posición más importante. En épocas posteriores hubo una diosa que recibía el nombre de «Reina del Cielo», a la que ofrecían sacrificios oficiales reyes y príncipes, tanto en Jerusalén como en otras ciudades de Judá *(Jeremías,* 44,17), hecho que se ignora con demasiada frecuencia en las discusiones. En una fecha tan tardía como *ca.* 600, esta diosa, probablemente 'Aštart, recibía culto oficial en el reino de Judá. Aparece también en algunas cartas arameas halladas en Egipto como *malkat šamīn*. No resulta difícil suponer que en estos cultos se considerara a la reina como representante de esta consorte divina. Nos remitimos a lo ya dicho acerca del trasfondo ritual del *Cantar de los Cantares* (cf. p. 269, *supra).*

En el esquema mítico-ritual, el *hieros gamos* dio como fruto el nacimiento del rey salvador. El Antiguo Testamento ha conservado algunos pasajes relativos a un nacimiento sobrenatural, en el que parece necesario recurrir a este trasfondo mítico para explicar la situación. Nos referimos aquí a textos como los oráculos sobre nacimientos en los casos de Sara, la esposa de Manóaj y el oráculo del Emmanuel, del que nos ocuparemos más adelante (cf. p. 282, *infra).* En estos pasajes *(Génesis,* 17,19 + 18,1ss + 21,1-3; *Jueces,* 13,3-5; *Isaías,* 7,14-17) hallamos que los oráculos poseen tres rasgos estilísticos, siempre en la misma conexión: 1) comunicación de que es concebido un niño; 2) orden relativa al nombre que se le ha de imponer; 3) predicción de las acciones futuras del niño.

El modelo de estos oráculos, comunicados por la misma divinidad o a través de un mensajero, aparece en Egipto, pero también en Canaán, donde el texto ugarítico de Aqhat y la leyenda de Keret nos ofrecen este mismo motivo del nacimiento de un regio heredero. Como de costumbre, también hay coincidencia lingüística. En la leyenda del nacimiento de Isaac hay un juego de palabras con la raíz *ṣḥq,* que se utiliza para explicar el nombre impuesto al niño, *Yiṣḥāq,* «él ríe». Daniel «ríe» cuando le nace un hijo (2 Aqhat 2,10); este detalle demuestra que *Génesis,* 17,17, donde Abrahán «ríe», ha conservado la motivación original concreta del nombre. La risa de Sara, *tiṣḥaq,* no guarda relación con el nombre del niño que ha de nacer. Sara, sin embargo, lleva un nombre que es idéntico al término acádico *šarratum,* «reina», «princesa».

El nacimiento se comunica mediante las «buenas noticias» que se dan a Ba'al en numerosos pasajes. Estas «buenas noticias» aparecen en varios lugares del Antiguo Testamento, en que, sin embargo, la situación consiste en que Dios retorna a su templo *(Malaquías,* 3,1), o que el poder del mal, Belial, ha sido completamente derrocado, o que Dios reina *(Isaías,* 52,7). Todo esto significa que las «buenas noticias» se producen cuando el «estado caótico» ha llegado a su fin y Dios se sienta en su trono sobre el Monte Sión. Parece generalmente admitido que el nuevo vigor de Ba'al que retorna y su entronización van seguidos del matrimonio sagrado y del nacimiento de su hijo. No puede extrañar, por tanto, que también en el Antiguo Testamento, en los contextos a que nos hemos referido, aparezcan las «buenas noticias» (que encontramos, asimismo, en las liturgias samaritanas; cf. p. 269, *supra).* Tanto en Ugarit como en Israel aparece la misma raíz, *bśr;* no cabía esperar otra cosa.

Hemos aludido ya a la idea de Yahvé como rey. Este concepto, que posee un alcance cósmico, aparece constantemente en los salmos de entronización, en que se glorifica la victoria de Yahvé sobre las potencias del caos que desemboca en la creación del universo y en su entronización (por ejemplo, Salmo 93, donde I AB V 1-6 resuelve un problema filológico).

Pero el rey davídico representa no sólo a su padre divino como dominador triunfante del cosmos, sino también a un personaje que sufre y muere, que carga sobre sí los pecados y los dolores de su pueblo. Este aspecto, desde luego, es uno de los menos conocidos en la realeza israelita, y a la vez uno de los más enigmáticos y discutidos.

Presentaremos aquí únicamente los datos que aparecen en los Salmos reales de lamentación. Nuestra atención se dirigirá especialmente al 88 y 89. Aunque, posiblemente, no tengan el carácter de «liturgias» pertenecientes al «ritual del rey doliente», como se ha afirmado en relación con Sal 89 en un bien documentado estudio, el trasfondo ritual de ambos salmos está lo bastante claro para sacar algunas conclusiones en cuanto a la situación cultual del sujeto que los pronuncia. Durante las fiestas de Año Nuevo, como es obvio, el rey representaba al dios joven que sufre en el mundo inferior. Como se ha dicho con expresión admirable, «el rey davídico es el Siervo de Yahvé, pero durante las fiestas de Año Nuevo es el Siervo doliente. Es el Mesías de Yahvé, pero en esa ocasión es el Mesías humillado. Lo cierto es que nos hallamos aquí ante una humillación ritual del rey davídico, que en principio no es distinta de la que sufre el rey babilónico en las análogas fiestas de Año Nuevo».

El Salmo 88, que posiblemente, al menos en parte, era recitado en su origen por el rey cuando se representaba el momento de su humi-

llación, se inicia expresando la situación en que se halla el monarca, que grita día y noche a Yahvé:

Mi alma está colmada de males,
y mi vida han arrastrado casi al Šeol.
He sido contado con los que descienden al hoyo,
soy como un hombre sin ayuda.
Entre los muertos está mi suerte miserable,
como los degollados que yacen en la fosa,
de los que tú ya no te acuerdas,
porque han sido desgajados de tu mano.
Me has puesto en el hoyo de las regiones inferiores,
en los dominios tenebrosos, en las estancias más bajas.
Tu ira me oprime pesadamente,
y con todas tus olas me has afligido.
Has apartado de mí a mis amigos,
me has convertido en una abominación para ellos.
Estoy atado y no puedo escapar,
mi ojo languidece de pena...
Infeliz soy, y desde mi juventud agonizo,
los golpes de tu ira caen sobre mí.

La situación que se describe resulta clara. El personaje que se lamenta se halla en el mundo inferior, donde corre el riesgo de hundirse bajo las aguas del Šeol. Este rasgo aparece en los salmos de lamentación de Israel o de Mesopotamia. Ya hace tiempo que se llamó la atención sobre las similitudes de lenguaje de este salmo y la literatura ugarítica (cf. II AB VIII 7-9). Del «autor» de este salmo se ha dicho: «Su manera de hablar se hace eco más de una vez del descenso de Mot (cf. p. 203, *supra)* al mundo inferior». Cuatro son los motivos que aparecen en la exposición de un estado miserable como el que nos describe este salmo: 1) la estancia en el mundo inferior; 2) el encarcelamiento; 3) el dolor; 4) el haberse convertido en una abominación, *tō'ēbāh*. Este último término nos hace pensar en el Siervo doliente del *Déutero-Isaías*, del que más adelante nos ocuparemos (cf. p. 294, *infra)*. Los otros tres temas son frecuentes en las liturgias mesopotámicas que describen los dolores de Tammuz en los dominios del mundo inferior.

Pero, con todo, no hay ningún indicio claro de que el personaje que habla en este salmo sea el rey. Para ilustrar la probabilidad de que así sea habremos de comparar éste con otros salmos de lamentación, y sobre todo con Sal 89, donde es totalmente cierto que el personaje en cuestión es el rey davídico, que se remite a las promesas hechas a David y a la alianza, *bᵉrīt*, pactada con él. Se citan extensamente aquellos oráculos y es evidente que su situación existencial es el culto real, en cuyo curso un profeta los pronunciaba ante el rey. De aquí pasaron a las tradiciones en prosa de 2 Sm 7 (cf. p. 252, *supra)*. A pesar de tales promesas, el rey se lamenta de su situación actual, pues la alianza ha

sido quebrantada y rechazado el ungido de Yahvé; su trono ha sido derribado por tierra. ¿Hasta cuándo ocultará Yahvé su rostro? Esta pregunta aparece una y otra vez en los salmos de lamentación.

La descripción de un estado miserable, sin embargo, no recurre aquí, como en el Salmo 88, a las asociaciones de matiz mitológico. Ahora se alude más bien a unas derrotas militares. Por otra parte, el 69 concuerda con el 88 en cuanto al lenguaje «mítico», pero tampoco en este caso hay un indicio claro de la posición del suplicante. Afortunadamente, hay un salmo real—atestiguado en un contexto posterior, aunque ello no significa que el mismo salmo sea de fecha más tardía—, concretamente, el salmo de Manasés, en el que nuevamente vemos cómo el suplicante se halla en el ámbito de la muerte. Este hecho demuestra que las descripciones de una situación miserable tenían con toda probabilidad su contexto original en los salmos reales.

En el antiguo Próximo Oriente la vida del rey se desarrollaba en un marco de acciones rituales; no resulta, por tanto, sorprendente que en el *Libro de los Salmos* se incluyera también un poema en que se ensalza su matrimonio (Salmo 45).

Dos salmos impresionantes son el 2, en que se canta su coronación en Sión y se alude a la victoria sobre sus enemigos, y el 72, en el que halla una elocuente expresión de la ideología en torno a la persona del rey. El rey domina desde un mar a otro mar, y los reyes de los demás países le pagan tributo. En su reino gobierna con paz y rectitud, hace justicia al pobre y al oprimido. El rey será como la lluvia que fecunda la tierra y habrá gran cantidad de trigo. Su nombre vivirá para siempre. Todos estos temas son bien conocidos en la ideología real del antiguo Próximo Oriente, testimonio elocuente de hasta qué punto penetró en Israel. No menos digno de atención es el interés que se presta a los aspectos morales de la realeza. Ello demuestra la alta estima de que disfrutaba la monarquía en Israel y preludia futuros avances (cf. p. 306, *infra*).

XVI. JUDÁ: LOS GRANDES PROFETAS

Isaías era un ciudadano de Jerusalén, que vivió hacia el 740, proclamando sus profecías en unos tiempos especialmente difíciles y peligrosos desde el punto de vista político, cuando Judá se hallaba en trance de perder su independencia. Recibió su vocación estando en el templo de Jerusalén (*Isaías*, 6,1-4), donde tuvo una visión en que contempló a Yahvé sentado sobre un trono, mientras sus vestiduras llenaban el templo. En torno a él había seres celestes alados, los serafines, cuya idea data quizá de época mosaica. Se gritaban unos a otros:

Santo, santo, santo es Yahvé de las huestes,
su gloria llena toda la tierra.

El nombre que aquí se da a Dios, Yahvé Sebaoth, está desde los orígenes estrechamente asociado al arca. Cuando ésta fue trasladada a Jerusalén, aquel nombre se relacionó especialmente con el templo. El «santo» repetido tres veces nos recuerda una fórmula egipcia equivalente. Pero lo que más nos interesa ahora es el hecho de que se contempla a Yahvé como el rey poderoso, entronizado en el templo. La realeza de Yahvé, tal como es ensalzada en el culto, es el rasgo dominante en la idea que el profeta se hace de Dios.

Su predicación está llena de temas ya conocidos, pues ataca tanto el culto sin moral como las injusticias sociales, según hiciera ya Amós. El profeta Isaías se ha hecho famoso por la importancia que concede a la fe, como vemos en sus palabras de 7,9, «si no tenéis fe, no habrá seguridad para vosotros», con un típico juego de palabras con el verbo *'āman*, «tener fe». Ataca ásperamente al pueblo pecador y proclama el juicio a que será sometido. Sin embargo, lo mismo que está seguro de que Judá será condenado, tiene también la convicción de que se salvará un resto del pueblo. Nos encontramos así con su importantísima noción del «resto», *še'ār*, que se convertirá y salvará. Esta idea fue simbólicamente expresada mediante el nombre que el profeta impuso a su hijo mayor, *še'ār yāšūb*, «un resto volverá». Este resto está representado en aquellos momentos por los discípulos del profeta, un círculo de gente fiel, que se encargó de recoger sus profecías y transmitirlas a las generaciones siguientes.

Isaías esperaba el advenimiento de un rey davídico como salvador de su pueblo. Expresó esta esperanza elocuentemente en dos oráculos proféticos contenidos en los capítulos 7 y 9 de su libro; se cuentan entre las más famosas de todas las profecías conservadas y han jugado un importantísimo papel en la religiosidad judía y cristiana. En 7,1ss proclama el profeta el nacimiento de Emmanuel, «Dios con nosotros», un misterioso personaje que presagia la salvación del país y es descrito con colores míticos. Su nacimiento se proclama con expresiones que recuerdan los oráculos de nacimiento usados en el culto (cf. p. 280, *supra*). En 9,1 pone Isaías en contraste la situación actual, tan lamentable, con el cambio que provocará el futuro «príncipe de la paz». Hay que citar completo el oráculo de 7,1ss. Su contexto es que el profeta promete al rey un signo de parte de Yahvé para asegurarle que nada tiene que temer de los dos monarcas de Aram e Israel, que se disponen a atacarle:

Por tanto, el Señor mismo te dará un signo:
he aquí que la muchacha está embarazada y da a luz un hijo,
y le pone por nombre «Dios con nosotros» ('Immānūēl).
Requesón y miel comerá,
hasta que sepa rechazar lo malo y elegir lo bueno.
Pues antes de que el niño aprenda a rechazar lo malo y elegir lo bueno,
quedará abandonada la tierra a cuyos dos reyes temes.

Yahvé hará venir sobre ti y sobre tu pueblo y sobre la casa
de tu padre
días como no habían venido desde que Efraím se apartó
de Judá.

Isaías, 7,14-17

Hace tiempo que se dio por cosa sabida que este oráculo pertenece a la misma categoría que los oráculos regios de nacimiento, de carácter mítico, de que antes hemos tratado (cf. p. 280, *supra*). En este oráculo encontramos los tres elementos estilísticos a que antes nos hemos referido, es decir: 1) comunicado referente a la concepción; 2) (orden) sobre el nombre que se ha de imponer al niño; 3) predicción acerca de las acciones futuras del niño, alterada sólo ligeramente. La muchacha, *'almāh*, aparece también un Ugarit, en un poema en que leemos: «He aquí que la muchacha da a luz un hijo», Nikal y Košarot, línea 7, donde la palabra *glmt* corresponde exactamente a la hebrea *'almāh*. Hace más de cuarenta años se entendió ya que esta mujer es en realidad la reina y que el niño es el príncipe heredero. El alimento maravilloso, requesón y miel, es un símbolo de la fertilidad de la tierra que habrá de manifestarse en los años siguientes. Pero las previsiones de felicidad van más lejos, pues el profeta promete una restauración de la dinastía davídica en el reino del norte. De esta forma, el motivo mítico sirve para interpretar una situación presente y un futuro próximo. En 11,1ss se da evidentemente el mismo caso; allí se profetiza que «brotará un renuevo del tronco de Isaí», es decir, de la casa real de David. Se le describe como el monarca ideal, fiel y justo, que iniciará una época de paz en que «el lobo habitará con el cordero». Estará poseído del espíritu de Yahvé, lo que implica un espíritu de sabiduría y conocimiento.

El oráculo de 9,3ss dice que el pueblo que vivía en sombras de tinieblas verá una gran luz. El yugo de su carga, la vara de su opresor han sido quebrantados. Reinará la paz y el equipo del guerrero servirá como combustible para el fuego,

Porque nos ha nacido un niño,
un hijo se nos ha dado.
El reino descansará sobre su hombro
y será llamado:
«Maravilloso consejero, Dios, Héroe, Padre sempiterno,
Príncipe de la paz».
Su reino no dejará de crecer
y la paz no tendrá fin,
sobre el trono de David y sobre su reino,
para afirmarlo y para mantenerlo
con justicia y rectitud,
desde ahora y para la eternidad.
El celo de Yahvé de las huestes hará esto.

Aquí se afirma claramente que el futuro Príncipe de la paz se sentará sobre el trono de David y que Yahvé, el Señor de las huestes (la designación específicamente jerosolimitana de Yahvé; cf. p. 284, *supra)*, mantendrá su alianza con David. Los cinco nombres que se adjudican a ese futuro rey davídico indican su maravillosa condición y lo convierten en una figura a medio camino entre la historia y el mito. Al mismo tiempo es muy probable, como se ha afirmado con argumentos convincentes, que estos cinco nombres correspondan a los cinco nombres egipcios de entronización, el «protocolo regio». De hecho, sabemos que los reyes de Judá recibieron en varios casos nombres de entronización al ser coronados. Los nombres dados al Príncipe de la paz corresponderían a este uso y entrañarían una interpretación simbólica del mismo. En cualquier caso, estos oráculos proféticos proclamados por Isaías demuestran el profundo influjo de la ideología real en los círculos proféticos de Jerusalén y Judá.

Contemporáneo de Isaías fue el profeta Miqueas, pero evidentemente—en contraste con el primero—se trataba de un hombre perteneciente a las capas más humildes de la sociedad. Quizá fuese agricultor. Critica la vida urbana y dirige sus ataques contra las clases elevadas de Jerusalén. La capital no le merece muy buena opinión; tampoco Samaria sale mejor librada a sus ojos. Para Miqueas no tiene ningún valor el templo de Jerusalén, y será destruido. «Sión será arada como un campo y Jerusalén se convertirá en un montón de ruinas» (3,12). Se revuelve contra los profetas, que sólo anuncian al pueblo felicidad y ventura. Con su fuerte sentido de la justicia social continúa la obra de Amós. Tampoco tiene en ninguna estima el sistema sacrificial. ¿Irá Israel ante la presencia de Yahvé con sus holocaustos, «con terneras añales»? No, dice el profeta, Dios ha proclamado lo que realmente quiere, lo que espera de todo hombre:

> El te ha mostrado, hombre, lo que es bueno,
> y lo que Yahvé exige de ti,
> hacer justicia y amar la misericordia
> y caminar humildemente con tu Dios.
>
> *Miqueas*, 6,8

Miqueas predice en términos enérgicos la destrucción de Israel y de Judá. Sin embargo, también en sus profecías hallamos la promesa de que habrá un «resto», *še'ērīt Yiśrā'ēl*, de que los cautivos dispersos volverán a reunirse en el Monte Sión (4,6-8; 5,7-15; cf. 2,12-13). Pero en qué proporción hayan de atribuirse al mismo Miqueas estas profecías es un problema muy discutido.

A finales del siglo VII apareció otro profeta, Nahúm, que anunció la caída del Imperio asirio. Sus profecías, que han sido tachadas de «nacionalistas», pero igualmente podríamos llamarlas «patrióticas», nos producen la impresión del intenso júbilo que había de causar la destruc-

ción de Asiria, la odiada opresora, con sus increíbles crueldades para con los pueblos subyugados. Este profeta es al mismo tiempo un poeta de gran calidad, capaz de evocar en el lector de nuestros días una impresión inmediata del ambiente que se respiraba en aquellos tiempos.

Durante el reinado del rey Josías desarrolló su actividad otro profeta, Sofonías. La recopilación de sus oráculos se hizo de acuerdo con un esquema que encontramos también en los libros de los profetas mayores: juicio sobre Israel, juicio sobre las naciones, promesas de restauración. Sofonías enlaza con Amós e Isaías en sus descripciones del Día de Yahvé, mientras que, por otra parte, al condenar las prácticas paganas de Judá (1,4-6.8-9), nos dice que no sólo seguían vivos los viejos cultos cananeos, sino que también la influencia de Mesopotamia se había hecho sentir en el culto practicado en honor de la «milicia del cielo». Parte de la actividad del profeta, al menos, ha de situarse en una época anterior a la reforma de Josías (cf. pp. 288s, *infra*).

Se discute si Habacuc ha de situarse antes o después del exilio. En todo caso, el contenido de sus oráculos (llamados *massā'*) y profecías, que se dirigen tanto contra Israel como contra sus vecinos, son de carácter más bien tradicional. Resulta, por otra parte, original el llamado «Salmo de Habacuc» (cap. 3), donde se describe la teofonía de Yahvé con colores míticos, por ejemplo, 3,8 (el combate contra el mar). Su lenguaje es arcaico y, por ello, difícil de entender.

Hacia el 650 nació otro de los más grandes profetas, Jeremías. Sus profecías no son del todo originales en cuanto al contenido, sino que coinciden en gran parte con las de Oseas e Isaías. Junto a los ataques contra los injustos aparecen los oráculos en que se predice la caída del reino de Judá. Hay, sin embargo, una idea original y nueva: su repulsa de la noción tradicional de las relaciones entre el pecado y la retribución, expresada en las famosas palabras del *Deuteronomio* 5,9:

> Yo, Yahvé, tu Dios, soy un Dios celoso,
> que castigo la iniquidad de los padres en los hijos,
> y sobre la tercera y cuarta generación de los que me odian.

Esta idea de la retribución divina—fundada en la vieja solidaridad tribal—encontró su expresión en un dicho popular citado por Jeremías (31,29-30):

> Los padres comieron agraces
> y los hijos sufren la dentera.

Jeremías, al contrario, afirma:

> No, el hombre que comió agraces
> sufrirá la dentera.

Ello es así porque Yahvé hará en días futuros una nueva alianza con la Casa de Israel y la Casa de Judá—nótese la distinción—no como la alianza que hizo cuando sacó al pueblo de Egipto, alianza que el pueblo

quebrantó. Esta idea de la nueva alianza se revelará plena de potencialidades para el futuro (cf. pp. 288s, *infra*).

También fue de notable influencia para el futuro la postura adoptada por Jeremías en cuanto a la circuncisión, un rito que originalmente tuvo un marcado carácter social, de iniciación, como paso a la edad de la madurez sexual, pero que en definitiva—probablemente por contraste con los incircuncisos filisteos—fue considerado como un rasgo característico de Israel en cuanto pueblo, de donde le sobrevino también su carácter religioso. Este sentimiento acerca del significado de la circuncisión es expreso en las tradiciones relativas a la alianza entre Dios y Abrahán (*Génesis* 17), en que se hizo de aquel rito un signo de la alianza. Jeremías, siguiendo los pasos de los profetas que le habían precedido, quita importancia a los ritos y a los sacrificios (cf. 7,22; 14,12). Dice, en consecuencia, a sus compatriotas (4,4):

> Circundidaos para Yahvé,
> y desechad los prepucios de vuestro corazón,
> ¡hombres de Judá y de Jerusalén!

Esta «circuncisión del corazón» habría de tener grandes consecuencias en tiempos posteriores. Lo que pide el profeta es que el hombre cambie de actitud. El pecado que se condena por encima de todos los demás es la dureza de corazón (7,24; 9,13; 11,8.13; etc.). No bastaban las reformas externas. Cuando entró en contacto con los recabitas, que exigían un retorno a las costumbres de los nómadas, condenando la agricultura y todo lo que ésta implicaba en la vida, como el habitar en casas, sembrar semillas, o beber vino, Jeremías ensalzó su fidelidad a unos principios, pero no esos principios en sí mismos.

XVII. JUDA: LAS REFORMAS DE JOSIAS Y LA PROMULGACION DE UNA NUEVA LEY

El reino del norte sucumbió ante Asiria el año 722. La situación del reino del sur resultó muy precaria en el período siguiente. Ezequías, después de someterse como vasallo a Senaquerib, terminó por tomar parte en una rebelión contra este monarca. Consiguió salvar su reino y su capital, pero se vio obligado a pagar por ello un fuerte tributo. Durante el reinado de su hijo Manasés, la situación empeoró aún más. Manasés se vio obligado, por razones políticas, a introducir una religiosidad astral de origen asirio (cf. 2 *Reyes*, 23,5, comparado con 2 *Reyes*, 21,3: rindió culto a «toda la milicia de los cielos», incluyendo los signos del zodiaco; en hebreo, *mazzālōt* y en acádico, *mazzaltu*); además, y ello, evidentemente, por propia voluntad, practicó la religión popular, que incluía el culto de Ba'al y Aššērāh, así como los sacrificios humanos. El profeta Sofonías fustigó este resurgir de la religiosidad y el sincretismo populares, como ya hemos visto (cf. p. 287, *supra*).

Durante el reinado del nieto de Manasés, Josías, el partido naciona-

lista recuperó su ascendiente; además, las perspectivas políticas parecían más brillantes. En 626 murió Asurbanipal, y a partir de aquel momento, el poderío asirio entró en una rápida decadencia. El año 622, decimoctavo de Josías, el sacerdote Jilquías encontró en el templo un código legal. Entregó el libro al canciller real Safán, que lo leyó en presencia del rey. Cuando Josías hubo escuchado las palabras del libro, rasgó sus vestiduras: tan violenta fue la impresión que recibió su espíritu y hasta ese punto se sintió lleno de tristeza por las circunstancias presentes, sobre las que evidentemente recaía una dura condena a juzgar por las palabras de la Ley. Después de oír un alentador oráculo respecto a su propio destino, pronunciado por la profetisa Juldá, el rey ordenó que se reuniera en el templo una gran asamblea, a la que habrían de concurrir todos los ancianos, todos los hombres de Judá y Jerusalén, y todos los sacerdotes y profetas. Según ordenaba el ritual que determinaba lo que correspondía hacer al rey con motivo del establecimiento de una alianza (cf. 1 *Reyes*, 8; p. 254, *supra;* 2 *Reyes*, 11,17), el monarca se colocó sobre un estrado y leyó las estipulaciones del nuevo código, estableciendo así la alianza y haciendo que todo el pueblo la aceptara, junto con las estipulaciones del nuevo código. La celebración concluyó con una Pascua con carácter de innovación, coincidiendo ahora con las fiestas de Año Nuevo, cuando en otros tiempos se acostumbraba a celebrar la renovación de la alianza. En esta ocasión el rey Josías no hizo otra cosa que reinstaurar el ritual regio. Lo nuevo y sorprendente está en el hecho de que se acepte y promulgue ahora un nuevo código legal, ya que hemos de suponer que las colecciones legales anteriores de la tradición del Pentateuco habían sido puestas por escritos siglos antes; entre aquellas colecciones legales se contarían el «Libro de la Alianza», de fecha anterior (comienzos de la monarquía unida) y oriundo del reino del norte *(Exodo*, 20,22-23,33) y el «Código de Santidad» *(Levítico*, 17-26), cuyo probable lugar de origen sería el reino de Judá (finales del período preexílico). Pero es evidente que el rey se sintió ganado para un gran programa de reformas religiosas, cuya idea esencial sería el núcleo de las leyes contenidas en el *Deuteronomio* (cf. pp. 275s *supra)*. Es de suponer que después de la caída de Samaria en 722 algunos hombres religiosos, sacerdotes levíticos, profetas y escribas del templo, buscarían refugio en Judá, donde encontraron bajo el rey Ezequías unas condiciones favorables. Jeremías, que por ser benjaminita se sentiría más próximo al reino del norte, hacia el que mantenía una profunda adhesión, experimentaría la influencia de los círculos deuteronomistas. De hecho, su lenguaje revela en numerosas ocasiones este influjo en ideas y estilo. Sabemos también que Jeremías estaba bien dispuesto para con el rey Josías (cf. *Jeremías*, 22,15-16). Se comprometió también en la propagación de los mandamientos y las ideas principales de la Ley por las ciudades de Judá *(Jeremías* 11, 1-6.18-23). No parece, por tanto, demasiado arriesgado suponer que la Nueva Alianza consistiría originalmente en el código legal introduci-

do por Josías como base de su alianza, que realmente podía llamarse «Nueva Alianza». Pero una vez que se llevaron a la práctica las reformas exigidas por el nuevo código, Jeremías hubo de reconocer que las cosas apenas habían cambiado. El pueblo pretendía poseer «la *tōrāh* de Yahvé», pero en realidad había rechazado la «Palabra de Yahvé», ya que toda su atención se dirigía a unos mandamientos externos (cf. *Jeremías*, 8,7-9; 4,3-4).

Las reformas, iniciadas probablemente antes del hallazgo del código y la instauración de la alianza, eran, por otra parte, tan radicales como para dejar satisfechos a todos los enemigos del culto sincretista, especialmente cuando Josías comenzó a zafarse del poderío asirio y extendió su influencia al antiguo territorio del reino de Israel. Esta purificación de los santuarios del norte tenía además un significado político. Es probable que esta empresa constituyera el marco en que se desarrolló la renovación de la alianza y la celebración de la Pascua en Jerusalén el año 622.

¿En qué consistía el código legal que se tomó como base de esta alianza y que, en todo caso, influyó tanto en las etapas posteriores de la obra reformista? Este es uno de los más graves problemas que plantea la historia de la religiosidad israelita, aunque, al parecer, actualmente hay acuerdo general acerca de este punto.

A partir de De Wette se ha sostenido que aquel código era el *Deuteronomio*. Esta opinión es hoy la que prevalece. La reforma de Josías se inspiraba evidentemente en el programa patrocinado por el *Deuteronomio*, ya que todas las medidas que aplicó aquélla están de acuerdo con las prescripciones de éste. Hay que subrayar algunos puntos: 1) el culto se centralizó en Jerusalén y en su templo, siendo destruidos todos los lugares altos, medida que excedía claramente del programa propugnado en el código original del reino israelita (cf. p. 276, *supra)*, pero que está de acuerdo con su reelaboración y amplificación posteriores (las exhortaciones en el estilo «vosotros»); 2) según el programa posterior, los levitas habían de actuar como sacerdotes en el templo de Jerusalén *(Deuteronomio*, 18). Esto, sin embargo, no podía llevarse a la práctica, por lo que los levitas ocuparon un puesto subordinado, como sirvientes del culto. A partir de este momento tendremos dos categorías distintas: sacerdotes y levitas (cf. 2 *Reyes*, 23,8-9).

La centralización del culto en Jerusalén estaría inspirada por los sacerdotes de su templo, que eran los que más habrían de beneficiarse con aquella medida. Esta centralización suponía un refuerzo del prestigio de Jerusalén, pues su templo sería en adelante centro único de todas las peregrinaciones, que antes se repartían por los distintos santuarios. Es ahora cuando Jerusalén responde realmente a la antigua concepción mítica que veía en la ciudad el centro del mundo (cf. pp. 256s, *supra)*.

Josías, en contra de lo que le había sido comunicado en un oráculo (2 *Reyes*, 22,19-20), cayó en Meguiddó, cuando trataba de cerrar el paso al faraón Nekó, que acudía en ayuda del último monarca asirio. El Im-

perio Neobabilónico conquistó con Nabucodonosor la hegemonía de Mesopotamia y Siria. Una política vacilante por parte de los reyes de Judá dio lugar a dos sublevaciones que terminaron en lamentables fracasos. Todo acabó con la tragedia de 586, cuando fue tomada Jerusalén, destruido el templo y deportados a Babilonia los elementos más importantes de la nación. De esta forma, el reino de Judá tuvo el mismo final desastroso que el de Israel. ¿Sería posible seguir rindiendo culto al Dios de Israel cuando su casa había quedado devastada, sus sacerdotes llevados al destierro y suprimidos sus sacrificios y festividades? Este problema tiene mucho relieve en el período posexílico, entre la destrucción de Jerusalén en 586 y el retorno de los desterrados en 538, que tuvo como consecuencia la reconstrucción de un modesto templo en 515. Sin embargo, veremos entre tanto cómo se pegaba el corazón de los deportados al destruido templo de Jerusalén. Esta actitud se hace especialmente notoria en el gran profeta que actuó entre los judíos desterrados en Babilonia, Ezequiel.

XVIII. EZEQUIEL Y LOS DEPORTADOS

Ezequiel era sacerdote, miembro del cuerpo sacerdotal de Jerusalén. Cuando Nabucodonosor ocupó Jerusalén en 598 por primera vez, Ezequiel marchó al destierro entre los demás cautivos (2 *Reyes*, 24,14-16 no menciona la deportación de ningún sacerdote). Toda su actividad se desarrolló entre los exilados de Babilonia, cuya situación se refleja hasta cierto punto en los oráculos de este profeta. Sus profecías pueden distribuirse en tres períodos. El primero se caracteriza por sus expresiones de juicio y condenación contra Jerusalén y Judá, además de las respuestas que da a sus compatriotas deportados. En el segundo, las profecías hablan del juicio a los injustos, de la salvación a los piadosos y de la condenación que espera a los pueblos paganos. Entre estos últimos oráculos está el cap. 28, con su trasfondo mítico, contra el rey de Tiro. En el tercer período sólo hay profecías que aseguran la felicidad a Israel, y en ellas se describe la venida de una época dichosa para el pueblo. Es aquí donde hallamos la descripción del nuevo templo que ha sido objeto de tantas discusiones. No se trata de normas acerca de su reconstrucción, pues cuando retornen los desterrados—conforme a lo visto por el profeta en sus visiones—ese templo ya estará allí.

Ezequiel es un gran profeta y un escritor fascinante. En su libro hallamos grandes valores literarios; el aliento de sus exhortaciones y anuncios es de tan increíble grandeza que no pueden extrañarnos los repetidos intentos de demostrar que no se le pueden atribuir en buena proporción. Pero un análisis más minucioso ha demostrado que la única solución satisfactoria es mantener la unidad esencial del libro.

Su temperamento apasionado le lleva algunas veces a describir detalles violentos que el gusto moderno quizá encuentre repulsivos, pero nadie puede negar el tremendo vigor y la sinceridad implacable de dia-

tribas como la dirigida contra Jerusalén, la gran ramera (16,1-43), o sus violentos ataques contra las dos hermanas Ohola y Oholiba, donde el profeta toma el motivo de la amada infiel y lo aplica a Israel y Judá (23, 1-49). Puede parecernos algo morbosa su imaginación, pero no resultaba así en su tiempo, cuando todavía estaba en vigor la tradición de las imágenes eróticas que arranca de Oseas.

Otro aspecto de la personalidad de Ezequiel, que tanto contribuye a destacar su nombre en la historia de la profecía, es el de sus disposiciones psíquicas. Todos los profetas poseían un lado extático más o menos acentuado y recibían sus visiones y comunicaciones orales en estado de trance. Pero en Ezequiel hallamos además ciertas experiencias parapsíquicas que nos recuerdan los poderes parapsíquicos de los dirigentes proféticos del reino de Israel (cf. p. 267, *supra*).

Nos impresiona sobre todo la visión en que el profeta nos describe cómo fue llamado a ejercer su ministerio. Al igual que en el caso de la vocación de Isaías y Jeremías, se trata de una auténtica experiencia visionaria, en la que se incluyen las comunicaciones visuales y las auditivas. Lo que le confiere un especial carácter propio es su colorido babilónico. En el lenguaje del profeta se hace sentir intensamente el influjo de la civilización mesopotámica que le rodea, hasta el extremo de que en su hebreo hay un fuerte porcentaje de términos procedentes del acádico.

Este visionario extático y a la vez poeta inspirado es también un racionalista sistemático, un legislador casuista y un rubricista sacerdotal. Es una de las más importantes personalidades de la historia religiosa de Israel y ha sido llamado padre de la religiosidad judaica y el primero de los apocalípticos. A pesar de que todas estas calificaciones resultan demasiado unilaterales al ser aplicadas a tan poderosa personalidad, sin embargo nos indican claramente el hecho de que Ezequiel significa una ruptura en el curso de la tradición. No nos quedará duda de ello si leemos el cap. 37 en que el profeta describe la visión de los huesos secos que recuperan la vida, tema de una de las más importantes escenas descritas en las pinturas de la sinagoga de Dura Europos. Esta visión, junto con la de su vocación, presagia realmente las descripciones apocalípticas de épocas posteriores.

XIX. EL EXILIO: LA COMPILACION DE LAS TRADICIONES SACERDOTALES Y LA CREACION DE LA SINAGOGA

En este período y en el siguiente hemos de datar dos obras relacionadas con las tradiciones; consisten no en meras compilaciones del material tradicional, sino en verdaderas obras literarias unitarias, resultado del esfuerzo consciente de sus autores. Una de estas obras es la historia deuteronómica, incluyendo los libros históricos, desde *Deuteronomio* hasta *Reyes*, caracterizada por la visión deuteronomista de la historia, según la cual todas las desventuras que cayeron sobre el pueblo elegido fueron consecuencia de su infidelidad para con Dios, su defec-

ción y sus numerosos pecados. La otra obra literaria es la tradición sacerdotal («P»), que, sin embargo, probablemente no recibió su forma definitiva hasta el primer retorno de los exilados.

La atmósfera que se respiraba entre los desterrados, sus anhelos por retornar a Jerusalén, tienen una elocuente y conmovedora expresión en el Salmo 137.

Sin embargo, muchos de ellos debieron dejarse absorber por las preocupaciones cotidianas hasta el extremo de olvidarse de su patria. Por los documentos babilónicos, así como por Jeremías y Ezequiel, sabemos que su existencia era algo más que tolerable, hasta el extremo de que algunos de ellos consiguieron allegar considerables riquezas. Así, los famosos banqueros Murašu e Hijos en Nippur. Estos judíos estaban más o menos asimilados.

Pero la mayoría, evidentemente, seguía aferrada a su patria y a su religión, que por entonces se identificaban plenamente. Necesitaban y pedían ser instruidos en la Ley, a fin de poder cumplir bien los mandamientos de Dios. Como el culto estaba asociado a Jerusalén, carecían de él. El resultado fue que otras costumbres, en sí no tan importantes ni de carácter estrictamente cultual, adquirieron un especial relieve, ya que su observancia servía para acreditar que quienes se adherían a ellas eran judíos pertenecientes al pueblo de Yahvé, no babilonios. Una de estas costumbres era la santificación del sábado (cf. *Ezequiel*, 20,12ss; 22,8.26; 23,38). Es de suponer que en este día se congregaba en asamblea la colonia judía para recitar su «credo» y escuchar unas exhortaciones homiléticas del tipo que nos atestigua ya el *Deuteronomio*. Los levitas y sacerdotes mantendrían las tradiciones de la época preexílica (cf. p. 289, *supra*). Es posible que se leyeran también algunos textos de las tradiciones históricas en que se ensalzaban las grandes acciones de Yahvé con su pueblo. Quizá se cantaran o recitaran también algunos salmos. De esta forma se fue configurando la institución de la sinagoga, en la que confluían una tradición ya existente y ciertos rasgos nuevos. A partir de ahora, el centro del culto estaría ocupado por la *palabra*, ya que la actividad ritual completa se había hecho imposible. Esto significa que la atención hubo de dirigirse a la tarea de compilar y fijar las tradiciones en que se había comunicado la palabra. Las leyes adquirieron mayor importancia que anteriormente (como hemos señalado), pues de ellas dependía que se mantuvieran intactas la nacionalidad y la religión judías. Entre las normas legales se incluyó también la circuncisión, a la que se atribuyó una importancia decisiva como signo de la alianza establecida entre Dios y Abrahán (*Génesis*, 17; cf. p. 288, *supra*). Finalmente, otro punto importante. A partir de este momento, por hallarse en Babilonia, los judíos se encontraron separados del culto sincretista cananeo, que ya había recibido un duro golpe, con la gran reforma. Todo ello ayudaba a los exilados en su intento de mantener la ortodoxia en la fe y en sus prácticas, como veremos al hablar de Esdras y Nehemías.

XX. EL RETORNO DE LOS DESTERRADOS: EL DEUTERO-ISAIAS Y LA REEDIFICACION DEL TEMPLO

Ciro el Grande, creador del Imperio persa, derrocó en 539 el poderío neobabilónico. La política persa con respecto a los pueblos pertenecientes a su imperio se caracterizaba por una amplia tolerancia religiosa, un fenómeno completamente nuevo en el antiguo Próximo Oriente. Ciro, en consonancia con estos principios, permitió a los desterrados que regresaran a Jerusalén y reedificaran el templo. Judea, sin embargo, ya no era más que una subprovincia de Samaria, donde ahora residía un gobernador persa.

Los judíos de Babilonia habían anhelado intensamente el advenimiento de Ciro. Sus esperanzas encontraron una elocuente expresión en los oráculos de un gran profeta desconocido, cuyas palabras se hallan incluidas ahora en *Isaías*, por lo que se le ha dado el nombre de *Déutero-Isaías*. Se trata de un gran poeta que anuncia en oráculos proféticos dirigidos a su pueblo la inminencia del retorno a Jerusalén; se mezclan en estas páginas las esperanzas nacionales y una visión universalista. El *Déutero-Isaías* maneja varios modelos literarios basados en las liturgias de las fiestas de Año Nuevo. En el centro de sus oráculos sobre el inminente retorno aparece el tema de la reunión de los dispersos (un rasgo típico de la ideología real) por obra de Ciro, al que el profeta aplica el título de siervo de Dios. Ciro, en consecuencia, ocupa el puesto de rey salvador, figura que tantas esperanzas había suscitado ya en los días del reino de Judá, pero que entonces se relacionaba con la dinastía davídica. Es sorprendente que ahora estas esperanzas, que nosotros calificamos como «mesiánicas» por designarse el rey con el título de *mᵉšīaḥ Yahweh*, el ungido de Yahvé, se centren ahora en un monarca extranjero. Entre los llamados poemas del siervo del *Déutero-Isaías*, sin embargo, hay uno *(Isaías*, 52,13-53,12) que difiere totalmente de los restantes y ha creado más problemas en el análisis de la investigación y en cuanto a su valoración histórica que cualquier otro texto del Antiguo Testamento. Se describe en este poema al siervo con tales palabras que resulta imposible identificarlo con Ciro. Pero, en este caso, ¿de quién se trata? Evidentemente, de un siervo doliente. Sufre por los pecados del pueblo, o mejor, como dice el profeta, «fue herido por nuestras transgresiones, fue magullado por nuestras iniquidades... Yahvé cargó sobre él las iniquidades de todos nosotros» (53,6). Por su humillación *(bᵉda'tō* significa aquí «humildad» o «humillación»; cf. en árabe *wada'a*, como se ha propuesto), siendo él mismo el siervo justo, justificará a otros muchos. Sus sufrimientos tienen carácter vicario. También se dice de él que intercede por los transgresores (v. 12).

La fraseología de este poema, algunos de cuyos pasajes resultan difíciles de entender y traducir correctamente, se hace eco del lenguaje del Antiguo Testamento y del de los documentos fenicios. Así, la expresión «fue separado de la tierra de los vivos» (v. 8) recuerda a la vez

la inscripción de Ešmun'azar y el *Salmo* 27,13; 116,9; *Isaías*, 38,11. Es el lenguaje de los salmos de lamentación. La imagen del cordero llevado ante el sacrificador aparece también en *Jeremías*, 11,19, en conexión además con la frase «separarlo de la tierra de la vida». Es obvio que en ambos casos el profeta se sirve de una fraseología cultual bien conocida. En ambos profetas hallamos además el símbolo del árbol o la raíz que se cortan. Se trata de un viejo símbolo de la divinidad que muere y resucita, lo mismo que en el caso del cordero. En consecuencia, se ha afirmado repetidas veces que el *Déutero-Isaías* utiliza el lenguaje cultual de las lamentaciones por la divinidad que sufre y muere en el culto oficiado por el rey. Al hablar del Salmo 88 veíamos cómo el personaje que habla se lamenta por haber llegado a convertirse en abominación para sus conocidos (cf. p. 282, *supra*). Tenemos aquí otro punto de contacto, pues el siervo se convierte realmente en una abominación. Estas reminiscencias de la ideología real explican los sufrimientos del siervo, pero no el valor *vicario* que éstos tienen con respecto a los pecados del pueblo. Tenemos aquí otra línea de pensamiento, expresada en que el siervo es un *'āšām* (v. 10), un sacrificio por el pecado (cf., en cuanto a esta clase de sacrificios, p. 240, *supra*). Fue *sacrificado* por Dios como un sacrificio por el pecado, para procurar la salvación de muchos. Aquí enlaza el profeta con el lenguaje y la ideología sacrificiales. Pero, finalmente, como el siervo había cargado con los pecados de muchos, Dios le dará una porción entre muchos, y con los poderosos repartirá el botín. Palabras enigmáticas, pero que parecen indicar un cierto tipo de remuneración (v. 12).

Este siervo, ¿es un individuo o una colectividad? Muchos han optado por esta segunda alternativa, pensando en Israel, pero ¿cómo podría una colectividad, Israel, cumplir la tarea de soportar un sufrimiento vicario exactamente por Israel? ¿Quiénes serían entonces los «nosotros» de quienes se dice que son beneficiarios de los dolores del siervo? Se ha dicho que en este caso hay una perspectiva universalista, pero esto resulta difícil de probar. Parece, por consiguiente, más probable que el siervo es un individuo, descrito con rasgos regios, y que sufre en el culto por los pecados de su pueblo. Esta podría ser la interpretación personal del mismo profeta, ya que con dificultad se le encontrarían precedentes en las religiones del Próximo Oriente, a pesar de que en ellas encontramos con frecuencia la imagen del regio doliente, sobre todo en los salmos de lamentación que correspondía recitar al rey.

También en 61,1ss utiliza el *Isaías* un texto perteneciente al ritual regio, la proclamación del monarca como enviado que viene a comunicar las buenas noticias de parte de Dios. Está lleno del espíritu de Dios, porque Yahvé lo ha ungido, signo evidente de su condición regia. Viene para liberar a todos los cautivos y consolar a todos los dolientes. Esto concuerda perfectamente con el motivo de la «reunión de los dispersos». Pero este pasaje ha sido atribuido a otro profeta, aunque su estilo no parece muy diferente.

El *Déutero-Isaías* es conocido también por sus polémicas llenas de ironía contra los dioses de los pueblos extranjeros. Ataca especialmente todas las formas de la idolatría, burlándose de la ridícula ineficacia de los ídolos. Su fe es sólidamente monoteísta y va unida a una perspectiva universalista. Sus esperanzas en la futura restauración de Israel se conjugan con la convicción de que toda la naturaleza se convierte en una vía procesional para el retorno de Yahvé y su pueblo al Monte Sión. Aquí se hace sentir fuertemente el influjo de las liturgias de las fiestas de Año Nuevo.

Hace ya muchos años que quedó demostrado que el profeta depende de estos ritos. Los motivos capitales de esta celebración aparecen en tantos pasajes que resulta inútil aducir ilustraciones. Los esfuerzos tendentes a probar el punto de vista opuesto, es decir, que son los Salmos los que dependen del *Deutero-Isaías*, han resultado fallidos, ya que se ha podido fechar la mayoría de estos Salmos en época preexílica.

Los desterrados que retornaron—unos tres mil hombres; no conocemos el número de las mujeres y los niños que les acompañaban—encontraron a Jerusalén totalmente devastada, mientras que amplias zonas de Judea estaban apenas pobladas. Además, los pueblos vecinos se habían anexionado varios territorios. Esto significa, por ejemplo, que los edomitas se habían adueñado del Négueb. Los calebitas, que ya en épocas anteriores habían estado estrechamente relacionados con Judá, fueron aceptados ahora como parte integrante del pueblo. Más difíciles resultaron las relaciones con la población de la provincia de Samaria, donde los asirios habían asentado numerosos grupos no judíos, procedentes de Mesopotamia y Elam, y que tributaban culto a sus propios dioses, aunque también habían aceptado a Yahvé entre las divinidades que veneraban (cf. 2 *Reyes*, 17,24ss), con lo que se había reforzado el tipo de religiosidad sincretista de los territorios septentrionales. Los judíos que retornaron tenían como gobernador a Šešbasar (= Šamašapalusur), hijo del deportado rey Joaquín. Había sido designado por Ciro, que además le entregó el ajuar del templo que Nabucodonosor había tomado como botín en Jerusalén, encomendándole además la reconstrucción del templo. Consiguió colocar los cimientos, pero en el año 520 el edificio estaba aún sin terminar. Aquel año, sin embargo, después de subir Darío al trono, el Imperio persa se vio sacudido por una serie de sublevaciones en casi todas sus provincias. El imperio estuvo a punto de escindirse. Impresionados por estos agitados sucesos, los judíos concibieron esperanzas; es obvio que se mantenían en estrecho contacto con Babilonia, donde se levantaron uno tras otro varios usurpadores contra Darío. Dos profetas, primero Ageo y después Zacarías, alzaron su voz para vaticinar un espléndido futuro. Llegaron incluso a prometer que Yahvé sacudiría los cielos y la tierra y aplastaría los reinos. El nuevo gobernador, Zorobabel (Zērbābili, de nuevo un nombre babilónico), que también era un príncipe de la dinastía davídica, hijo de Šealtiel, hijo a su vez de Joaquín (sobrino, por

consiguiente, de Šešbasar), fue proclamado elegido de Yahvé, su anillo de sello. El final se aproximaba, y Zorobabel reinaría sobre el Monte Sión y sería el Renuevo, como ahora se le llamaba *(Zacarías,* 6,12 se adapta para acomodarlo a la persona del sumo sacerdote Josué) de acuerdo con un antiguo título «mesiánico» (cf. p. 285, *supra)* y haciendo un juego de palabras con su nombre, que significa «Renuevo de Babel». Era necesario reedificar el templo, a fin de que pudiera celebrarse debidamente la nueva situación y Yahvé tomara posesión de su casa en Sión *(Zacarías,* 8,3). Pero Darío derrotó a los sublevados, su Imperio se mantuvo firme, callaron las voces proféticas y Zorobabel desapareció de la historia. El gobernador de Siria, que fue informado de la reanudación de las obras, trató de paralizarlas. Sin embargo, Darío ordenó una investigación y se halló en Ecbatana el decreto de Ciro referente a la reedificación del templo. Darío, en consecuencia, ordenó al sátrapa que no la impidiera, mandando además que se tomara del tributo de Siria lo necesario para proveer al servicio de los sacrificios. Las obras terminaron el año 515, cuando el templo—pequeño e insignificante comparado con el de Salomón—estuvo dispuesto para el servicio que habrían de desarrollar en él los sacerdotes y levitas que habían regresado del destierro y cuyas listas se nos han conservado.

XXI. PERIODO POSEXILICO: ESDRAS Y NEHEMIAS. EL CISMA SAMARITANO

El judío Nehemías era copero del monarca persa Artajerjes I (464-424 a.C.) y por ello uno de los funcionarios más importantes de la corte persa. El año 444, estando con el Gran Rey en Susa, recibió malas noticias acerca de las condiciones imperantes en Jerusalén: la muralla estaba aún derruida y las puertas de la ciudad seguían destruidas por el fuego. Nehemías, aprovechando una oportunidad, obtuvo de Artajerjes la necesaria autorización para llevar a cabo las reparaciones necesarias y fue enviado a Jerusalén con tal objeto, provisto de cartas reales para los gobernadores persas de la provincia de Abar-nahará y para el superintendente del *pairidaisā* real (donde podría conseguir la madera necesaria para las construcciones). Acompañado de funcionarios y una tropa de caballería, llegó Nehemías a Jerusaléñ. Se ocupó con gran energía y habilidad de las reparaciones en los muros y puertas. Al cabo tan sólo de cincuenta y dos días Nehemías había logrado rematar felizmente su empresa. Pero el gobernador de Samaria, Samballat (= Sinuballit, un nombre babilónico que significa «pecado redivivo»), junto con un ammonita, Tobías, conspiró contra Nehemías y hasta amenazó con atacar a Jerusalén antes de que estuviera terminada la reparación de la muralla. Nehemías tuvo que dar órdenes de que la mitad de los trabajadores se mantuviera vigilante mientras la otra mitad atendía al trabajo. En medio de estas dificultades se logró finalizar las obras.

Nehemías procedió también con su energía característica contra los

judíos que habían tomado por esposas mujeres extranjeras. Estos matrimonios mixtos habían provocado la indignación de Nehemías *(Nehemías,* 13,23-25). Un nieto del sumo sacerdote Elyašib estaba casado con una hija de Samballat. A su regreso de un viaje a Mesopotamia, Nehemías expulsó del templo al yerno de su enemigo y a Tobías el ammonita (13,8.28). Tomó además diversas medidas para purificar al pueblo de las influencias extranjeras y para salvaguardar la estricta observancia de todas las normas relativas al sábado. Estas iniciativas demuestran que Nehemías es el máximo exponente de la religión judía con su carácter excluyente, tal como ésta se había ido configurando durante el destierro en Mesopotamia.

Junto a Nehemías trabajó Esdras, de quien se afirma que era a la vez «sacerdote» y «escriba de la Ley del Dios del Cielo» *(Esdras,* 7,12). Se nos dice que el año séptimo del rey Artajerjes vino a Jerusalén acompañado de sacerdotes, levitas, cantores y ministros del templo, junto con un grupo de desterrados. ¿Quién es, por tanto, Artajerjes? Este es uno de los problemas más complicados que plantea la historia del Antiguo Testamento. Lo más probable, sin embargo, parece ser que tengan razón quienes opinan que se trata de Artajerjes II. El año de la llegada de Esdras a Jerusalén sería en este caso el 398 a.C.

Esdras traía consigo un rescripto real que le acreditaba como enviado para llevar al templo de Jerusalén oro, plata y vasos preciosos que el Gran Rey regalaba para el servicio del templo. A su llegada, Esdras se encontró con una situación muy parecida a la que contempló Nehemías. Esdras mandó celebrar una festividad en la que leyó porciones del «Libro de la Ley de Moisés que Yahvé había dado a Israel» *(Nehemías,* 8,1-4). En esta ocasión, Esdras actúa como el rey davídico, leyendo la Ley desde un estrado. La fiesta celebrada era la de las Sukkōt, que duraba siete días, y concluyó con una solemne asamblea que se tuvo el día octavo. El día 24 del mismo mes, que era el séptimo del año, Esdras organizó otra celebración de ayuno y penitencia, en la que toda la congregación confesó sus pecados. Se llevó a cabo entonces una renovación de la alianza a semejanza de la que hizo Josías cuando proclamó la Ley (cf. pp. 288s, *supra).* El resultado fue que se expulsó de la comunidad judía a todos los elementos extranjeros *(Esdras,* 10). No sabemos en qué consistía aquella Ley que sirvió a Esdras de base para su purificación, pero es evidente que se trataría de una colección de normas generalmente reconocidas. El problema se complica por el hecho de que la acción de Esdras provocó una ruptura entre los judíos de Judea y los de Samaria. Los judaítas tenían su santuario central en Jerusalén, y los samaritanos el suyo en Siquem, donde se terminaría por levantar un nuevo templo sobre el Monte Garizim, no sabemos exactamente en qué emplazamiento.

El hecho, sin embargo, es que los samaritanos reconocen como Escritura sagrada todo el Pentateuco, en una recensión que, además, difiere muy poco de la masorética oficial aceptada más tarde por los judíos. Se

hace inevitable la conclusión de que esta recensión del Pentateuco era conocida y aceptada en Palestina a la vez por judíos y samaritanos antes de su ruptura definitiva, provocada por Esdras, aunque no hemos de juzgarla definitiva ya en aquella época.

Los papiros de Elefantina nos demuestran que no hubo ruptura antes de finales del siglo v. En la fortaleza de Yeb (Elefantina) en el Alto Egipto se hallaba instalada una colonia judía de mercenarios con sus familias, probablemente desde tiempos de Jeremías (Jr 41-44) o quizá desde la época del rey Manasés, en la que había no sólo judíos judaítas, sino también judíos oriundos del reino septentrional. Poseían un templo que había sido destruido a instigación de los sacerdotes egipcios. No es sorprendente que los judíos de Yeb invocaran la ayuda de las autoridades de Jerusalén. Al no recibir respuesta alguna, enviaron una nueva carta a Jerusalén en la que indicaban al gobernador Bagoas y al sumo sacerdote Yohanán que también habían puesto todo este asunto en conocimiento de Delaías y Šelemías, hijos de Samballat, gobernador de Samaria, en otra carta que les habían enviado. Este Samballat es, por supuesto, el viejo enemigo de Nehemías. En consecuencia, los judíos de Egipto en el año 407 a.C. parecen no tener noticia alguna de una ruptura entre las comunidades de Jerusalén y Samaria, pues de otro modo resultaría increíble su ingenuidad al poner en conocimiento de las autoridades de Jerusalén que también estaban en relación con las de Samaria. Sin embargo, las enérgicas medidas tomadas por Esdras hubieron de agravar la situación considerablemente. De hecho, la tradición samaritana expresa elocuentemente su odio hacia Esdras.

Finalmente, los judíos de Yeb recibieron de Bagoas una comunicación verbal en que se les indicaba que podían reconstruir su templo en su anterior emplazamiento. Se les autorizaba a ofrecer en él *minḥāh* y *lᵉbōnāh* (ofrendas e incienso), pero no *'ōlāh* (holocaustos), cosa que también habían solicitado. Se han propuesto varias explicaciones de esta restricción; se ha pensado en el deseo de no herir demasiado los sentimientos de los sacerdotes egipcios y en un intento de mantenerse lo más cerca posible de las normas del *Deuteronomio*. Ninguna de estas explicaciones parece satisfactoria.

Del año 419, antes de la destrucción del templo de Yeb, poseemos un famoso papiro en que se regula por orden de un cierto Ananías la celebración de los Azimos y la Pascua. Se dan normas acerca de los días adecuados dentro del mes de Nisán, en que correspondía celebrar ambas fiestas, y acerca de ciertos detalles. Lo más notable es que Ananías dice en su carta que el Gran Rey Darío (II) ha enviado una carta a su sátrapa en Egipto, Aršām, dando órdenes referentes a las dos festividades. Ananías, por consiguiente, actuaba como un delegado de las autoridades persas. Estas, por otra parte, no hacen otra cosa que seguir la política iniciada ya por Ciro y Darío I. Desde un punto de vista judío, merece atención el hecho de que no se observan las normas del *Deuteronomio*, lo que hace pensar que este libro, en su redacción final

judaíta, era desconocido de los judíos de Yeb. Esta ignorancia del *Deuteronomio* está relacionada con la actitud religiosa general de la comunidad de Elefantina. En primer lugar, la misma existencia de un templo judío, con sus servicios sacrificiales, fuera de Jerusalén, va contra las normas del *Deuteronomio*, según las cuales los sacrificios sólo podían ofrecerse en la ciudad santa. Pero hay algo peor aún: en este templo de Yeb, al lado de Yāhū (la forma que allí adoptaba el nombre divino) recibían culto otras divinidades: Betel, una manifestación del dios supremo El; Ḥarambetel, otra hipóstasis de El referida al recinto sagrado, *ḥaram*, de la divinidad; finalmente, y esto es lo más notable, 'Anāt, la diosa tan bien conocida en Beisán. Más enigmática resulta la figura del dios Ašambetel, que podría representar el nombre *(šem)* divino o una forma del dios cananeo Ešmún. Esta actitud politeísta, y sobre todo la existencia de una consorte femenina, 'Anāt, al lado de Yahvé se explica únicamente en la hipótesis de que los judíos de Elefantina llevaran consigo a Egipto el culto que habían practicado en Israel. No se puede negar que este culto, en el que tanto relieve tiene el dios Betel, delata un fuerte acento israelita del norte.

Tampoco en Palestina estaban del todo ausentes las tendencias sincretistas. En la tercera parte de *Isaías* encontramos fuertes polémicas contra los que siguen practicando los ritos cananeos, que implicaban ciertos actos sexuales «bajo todo árbol frondoso» y contra los que «sacrifican a sus hijos en los valles» (57,5). La divinidad a quien tributan culto se llama Melek, «Rey». Este es un nombre de Yahvé (cf. p. 254, *supra)*, pero el hecho de que se afirme que enviaba mensajeros al mundo inferior indicaría que se concebía como un dios que muere y resucita, a la vieja usanza (57,9). Junto a Yahvé se rendía culto a otras divinidades que en modo alguno pueden identificarse con él, sino que son dioses del destino y de la fortuna, Gad y Meni (65,11). Gad es una divinidad aramea bien conocida (su nombre es «fortuna»). Nuestra *impresión de que la religión cananea se había recuperado queda confirmada* si tenemos en cuenta que en la llamada literatura apocalíptica nos salen al encuentro muchas ideas pertenecientes a la que se ha calificado de «religión popular». Resulta muy difícil aceptar, con una generación anterior de investigadores, que estos rasgos son debidos a una influencia literaria, llegada principalmente de fuera. El hecho de que muchas concepciones, concordes con cuanto sabemos por los textos ugaríticos, aparezcan en algunos de los textos más recientes del Antiguo Testamento se diría que indica lógicamente una cierta continuidad de evolución. Desde este punto de vista, las polémicas que aparecen en *Isaías* resultan muy significativas. De haberse conservado en mayor número estas polémicas de los profetas, tendríamos con toda seguridad una visión mucho más clara de las condiciones religiosas de este período.

Pero el hecho más típico es que los profetas dejan de constituir un factor activo en la religiosidad del pueblo. En las profecías pertenecien-

tes a la etapa que sigue al exilio se advierten considerables cambios de acento. Se insistía más en la perspectiva universalista, y esta tendencia se acentúa ahora.

XXII. PERIODO POSEXILICO: EVOLUCION DE LAS IDEAS RELIGIOSAS

La pérdida de la independencia política trajo consigo diversas consecuencias que también tuvieron repercusiones importantes en la religión, que después del exilio difiere en muchos aspectos de la de tiempos anteriores. Ya hemos aludido a algunos rasgos de esta evolución. Los judíos, a fin de mantener su identidad como nación, adorando a su Dios, Yahvé, con exclusión de cualquier otra divinidad, tuvieron que aislarse de los pueblos vecinos con los que, por otra parte, habían de vivir unidos y con los que no tenían más remedio que relacionarse de muy diversas formas. Esta evolución se inició durante la etapa del destierro en Babilonia (cf. p. 293, *supra)*; las medidas tomadas por Nehemías y Esdras sirvieron para robustecer esta tendencia al aislamiento al subrayar los rasgos distintivos de la vida y la religiosidad judías, sobre todo la circuncisión, las normas relativas a los alimentos y la rigurosa observancia del sábado. Estas medidas tendentes al aislamiento de los judíos con respecto a sus vecinos tienen el valor de una autodefensa. En agudo contraste con este exclusivismo del pueblo, nos encontramos con una concepción notoriamente universalista de Dios. Yahvé es el Dios de todo el mundo. «Los cielos son su trono y la tierra su escabel» *(Isaías,* 66,1). Más aún, Yahvé es rey de toda la tierra, que derriba los tronos de los reinos terrenos *(Ageo,* 2,23). Dispone libremente de los monarcas del mundo. Ya hemos visto cómo el Gran Rey persa, Ciro, pudo ser considerado Siervo del Señor y Ungido de Dios, que cumple la voluntad del Altísimo (cf. p. 294, *supra).* El lugar en que se tributa culto a Dios no es únicamente el centro cultual de su pueblo, Israel. No, en un próximo futuro conducirá Yahvé hasta su montaña santa a todos los extranjeros que se han adherido a Yahvé, que aceptará sus holocaustos y sacrificios sobre su propio altar, pues su casa será llamada «casa de oración para todos los pueblos». Esto supone un compromiso en un doble sentido, pues el Dios de Israel es también el Dios de todos los pueblos, pero Israel mantiene su condición de pueblo predilecto, mientras que Jerusalén seguirá como lugar por excelencia en que se ofrece el sacrificio y será además la sinagoga central en que todos los pueblos se reunirán para tributar culto a Dios. La condición, claramente expresada en este pasaje de *Isaías,* es, sin embargo, que estos «extranjeros», *bᵉnē hannēkār,* observen el sábado, se adhieran a la alianza de Yahvé y amen su nombre. Esto, evidentemente, significa que, de una u otra forma, habrán de hacerse judíos, como se verá claro en la subsiguiente evolución. Es también típico el compromiso entre santuario y sinagoga. El templo, una vez reedificado, se constituyó en sím-

bolo a la vez nacional y religioso, signo visible de todas las esperanzas del pueblo judío. Pero el templo debía su existencia a los ritos sacrificiales, y de ahí su creciente reputación por lo que se refiere a los sacrificios sangrientos. Es significativo el hecho de que el mensaje del último de los profetas cuyo nombre conocemos, Malaquías, se centre ante todo en la necesidad de que las víctimas destinadas al sacrificio sean ritualmente irreprochables (1,8).

Por otra parte, la historia subsiguiente de la religiosidad y el culto judíos indican claramente que no quedó reducida al silencio la oposición a los sacrificios sangrientos.

Se subraya aún más la dimensión de Yahvé como creador del mundo; la creación es considerada como un despliegue de su poder. No hay más Dios que Yahvé. Es así como se entiende a partir de ahora la confesión de *Deuteronomio*, 6,4: los llamados dioses de las demás naciones no son otra cosa que ídolos vanos. Esta actitud polémica por parte del judaísmo sigue desarrollando el tema en que había insistido el *Deuteronomio*. De ahora en adelante y para siempre, el monoteísmo será absoluto.

También se advierte un cambio de actitud en cuanto al concepto del hombre y del mundo. Se seguirá expresando siempre la esperanza en la reunión de las tribus dispersas. Se insiste en la promesa de Yahvé a su pueblo. Israel volverá a unirse a Judá y ambas porciones del pueblo formarán un solo reino (cf. *Ezequiel*, 37,15ss). Dentro del pueblo unido, sin embargo, se destaca ante todo la figura del hombre piadoso. Israel pasa definitivamente de ser un grupo étnico a constituirse en una asamblea sagrada, cuyo centro son los hombres justos y piadosos. La «justicia» empieza a ocupar el centro de las ideas religiosas. El deber más importante de todo judío piadoso consiste en ser justo, lo que significa que habrá de observar los preceptos dados en la Ley de Moisés. Ya vimos cómo Esdras, en la impresionante celebración de la Fiesta de los Tabernáculos, impuso a la congregación cultual la obligación de guardar en su forma más estricta los mandamientos de la Ley de Moisés. Resulta muy significativo que Malaquías ponga fin a su mensaje profético con estas palabras:

> Acordaos de la ley de Moisés, mi siervo,
> a quien yo mandé
> en Horeb para todo Israel
> mandamientos y preceptos.
>
> *Malaquías*, 3,22.

A partir del período posexílico, la Ley de Moisés será el gran deber de todo judío, pero al mismo tiempo se verá en ella el gran don de Dios a su pueblo elegido.

Los recuerdos se remontan desde Moisés hasta los patriarcas, a las promesas que les fueron hechas y a la alianza con Abrahán *(Génesis*, 17).

Pero incluso el judío piadoso, cumplidor estricto de las exigencias

de la Ley, tenía que enfrentarse con serios problemas, que tienen su mejor ilustración en el *Libro de Job*, cuya fecha probablemente no es anterior al año 450 a.C., aunque está basado en una leyenda más antigua. Ya hemos visto cómo en el Israel preexílico se actualizó mucho el problema de la responsabilidad colectiva e individual; la persona era responsable únicamente de sus propias transgresiones (cf. pp. 287s, *supra*). Pero este problema tenía otro aspecto: si se disminuye la importancia de la responsabilidad colectiva y sólo el individuo tiene que sufrir las consecuencias de sus actos, el justo, que no ha cometido ningún pecado o únicamente pequeñas transgresiones, llevará una vida feliz, mientras que el injusto sufrirá su castigo. Sin embargo, tanto los salmos (por ejemplo, *Salmo* 73,3) como los escritos proféticos (*Jeremías*, 12,1-2) se lamentan de la felicidad que disfruta el malvado.

En el *Libro de Job* se discute el problema del sufrimiento. Job, ideal del hombre piadoso, se ve repentinamente sometido a una serie de desgracias. Pierde su familia y sus riquezas, y se ve acometido por la enfermedad. Los amigos que le visitan le dan la explicación tradicional: Job ha pecado y por eso le han sobrevenido tantas desdichas. Job, por su parte, se niega a aceptar este punto de vista convencional, que es la explicación ortodoxa de su época. No tiene conciencia de haber cometido ninguna transgresión seria, y por ello acusa a Dios de tratarle injustamente. Se niega a confesar unos pecados que no ha cometido, en contra de sus amigos que le presionan para que acepte su desventura como un castigo de Dios por sus pecados. En vez de esto, grita con enorme audacia sus quejas contra Dios, que se siente provocado a entablar un diálogo con Job. Dios habla de su majestad, de su poder y sabiduría inescrutables. Pregunta a Job si realmente está dispuesto a litigar con el Todopoderoso, pero Job replica que se siente demasiado débil y no sabe qué podría contestar (*Job* 40,1-2). Por supuesto, ésta no es una solución satisfactoria; se refiere únicamente a la distancia que hay entre el Dios todopoderoso y el humilde ser humano. Pero también el débil tiene derecho a ser tratado con justicia; la idea subyacente es que entre Dios y su pueblo media una alianza. Si Israel, o un israelita cualquiera, cumple sus deberes conforme a la alianza, tiene derecho a su parte de felicidad, como Dios había prometido al establecer aquel pacto. El problema, por consiguiente, no tiene una solución teórica, sino práctica: se aconseja al hombre la resignación ante la voluntad y la majestad inescrutable de Dios. El hombre no es quién para juzgar las decisiones de Dios.

En el libro que lleva el nombre de *Eclesiastés* se da un paso adelante, hasta caer en el pesimismo. La enseñanza de este autor respira el sentimiento de que la vida «bajo el sol» carece de sentido. Todo es insensatez. «Vanidad de vanidades, todo es vanidad», tal es el melancólico «leitmotiv» de su tratado (1,2), en que no hay motivos para suponer una revisión redaccional o una composición a partir de diversas fuentes con una variedad de actitudes. Dios, en realidad, aparece ahora como el

Hado inescrutable. Estamos más allá de las ideas expresadas en el *Libro de Job*, pero su germen se encontraba ya en éste. Ello no significa que los conceptos del *Eclesiastés* hayan de ser *per se* más recientes que los del otro libro. El lenguaje, sin embargo, indica una etapa posterior del idioma hebreo, por lo que no podemos fechar la obra antes del año 200 a.C.

Tanto *Job* como *Eclesiastés* pertenecen a la que llamamos literatura sapiencial. Este género literario tiene un marcado carácter internacional, más notorio aún en el de los *Proverbios*, al que se han incorporado muchos materiales más antiguos, de época posexílica. Se supone que, desde los tiempos de Salomón, la literatura sapiencial de Egipto y Mesopotamia ejerció un fuerte influjo en los círculos de escribas y doctores que aparecieron en Israel. Es indudable que una buena porción del libro egipcio llamado *Instrucción de Amen-em-ope* se incluyó, una vez remodelada, en el libro de los *Proverbios* (caps. 22,17-23,11). La actitud que revela esta literatura sapiencial tiene un sello de internacionalidad, y en ella se nota más o menos la ausencia de la postura característicamente israelita. Se considera a Dios ante todo como creador, Dios del mundo y de la humanidad. La sabiduría enseña el modo de agradar a Dios y a los hombres. Incluye, por consiguiente, no sólo la esfera religiosa, sino además otros aspectos de la vida humana.

El Israel preexílico consideraba a Yahvé dueño a la vez de la historia y del mundo. El era, en última instancia, el responsable de todo cuanto sucedía. En el complejo mítico-ritual tenía varios monstruos como adversarios: Tehom, Tannin, Rajab o Leviatán, figuras que poseían sus equivalentes en Canaán y Ugarit (cf. p. 203, *supra*). Representaban el mar del caos primordial, considerado como un adversario de Dios, que creó el cosmos a partir del caos. En Israel, estas figuras puramente míticas pueden considerarse además como representaciones de ciertos poderes históricos; así, Rajab era el nombre que se daba a Egipto en su condición de adversario derrotado por Yahvé. Pero no podemos afirmar que se considerara a estos poderes antidivinos responsables de los males que acontecen. En tiempos posexílicos, sin embargo, encontramos otras personificaciones del mal a las que se atribuye una entidad real, tales como Satán, Belial y Beelzebub; todas estas figuras aparecen ya en textos del Antiguo Testamento de épocas preexílica y posexílica temprana, pero todavía con menor entidad personal. Satán es tan sólo un ángel de Yahvé, uno de los Hijos de Dios (cf. p. 246, *supra*), que, de acuerdo con el significado de su nombre en hebreo, «el adversario», aparece como acusador de los hombres en la presencia de Dios (*Zacarías*, 3,1ss). En el *Libro de Job* trata de levantar sospechas contra aquel justo. Las tribulaciones a que Job se ve sometido sucesivamente se deben a que Yahvé pone en manos de Satán todas las posesiones de Job. Nótese que en este caso, Satán, aunque es el causante de todos los males, sigue siendo únicamente un servidor de Yahvé, y no puede actuar en contra de la voluntad divina. Que el mal se atribuía en última instancia a Yahvé

queda claro por pasajes tales como 1 *Samuel*, 16,14ss; *Amós*, 3,6; *Isaías*, 45,7. Para la evolución posterior tienen valor típico 2 *Samuel*, 24,1 y 1 *Crónicas*, 21,1, pues en el primer pasaje aparece David incitado por Yahvé a realizar un censo de Israel, pero en el segundo se afirma que el impulso procede de Satán. Este es el único caso en todo el Antiguo Testamento donde aparece el nombre de Satán sin artículo determinado, habiendo pasado de apelativo a nombre propio, de *haśśāṭān* a *Sāṭān* únicamente. Belial y Beelzebub no son personajes concretos en el Antiguo Testamento; sin embargo, en época posexílica tardía se usan como sinónimos del adversario de Dios. En esa época hay otros nombres también muy usados, como Maśṭēmāh (cf. *Oseas*, 9,7s). El Diablo —como podemos llamarle ahora—se concibe como un poderoso adversario de Dios, lo que supone una nueva concepción íntimamente asociada con una nueva orientación de las creencias religiosas.

Si descendemos en el tiempo, hasta el período de hacia 200 a.C. y después, advertimos un cambio radical en la actitud religiosa. En comparación sobre todo con la época preexílica, han pasado a primer plano problemas completamente nuevos. La concepción del mundo está dominada por una visión dualista del universo: Dios y el Diablo, potencias buenas y malas, luchan por el dominio de este mundo, Dios apoyado por sus ángeles y el Diablo por sus aliados malignos. Pero esta perspectiva no queda confinada dentro de los límites de este mundo, porque este mundo *hā'ōlām hazze* será sucedido por el mundo futuro, *hā'ōlām habbā*. Esta idea de *'ōlām* con el significado de «mundo» es una novedad en hebreo, indicio de una influencia extraña, concretamente irania. Esta influencia se acentúa aún más en la visión dualista del universo presente con su fuerte oposición entre Dios y el Diablo, entre el bien y el mal, entre la luz y las tinieblas. Nótese que el contraste *físico* entre luz y tinieblas se interpreta como manifestación de un contraste *ético*. Esta es también una idea típicamente irania. Además, el hecho de que Satán, o como queramos llamarle, es considerado como el gran adversario de Dios no puede explicarse sino como consecuencia de una fuerte influencia irania, ya que va en contra del verdadero concepto veterotestamentario de Dios, que tan estupendamente se expresa en *Isaías*, 45,6-7. El mundo, por consiguiente, se mira como un campo de batalla entre el bien y el mal, y la historia se considéra como un drama que avanza hacia su culminación, que consistirá en un juicio pronunciado sobre todos los pueblos. El bien recibirá su premio, y el mal su castigo.

Todas estas perspectivas aparecen en el *Libro de Daniel*, que viene a señalar una nueva frontera en la religión judeo-israelita. Nos encontramos en él con la figura enigmática del «Hijo de Hombre», *bar 'enāš*, cuyo significado propio es simplemente «Hombre». En 7,13s aparece como un ser trascendente que viene sobre las nubes del cielo, es conducido ante el trono de Dios y se le otorga un dominio eterno sobre todos los pueblos. La interpretación dada en 7,27 dice que este «Hombre» es «el pueblo de los santos del Altísimo». Pero puede que se trate

de una interpretación secundaria, no primaria, ya que en la escena descrita sería más lógico tomarlo no como una colectividad, sino como un individuo concreto, que es entronizado y al que se otorga el poder para reinar sobre la tierra. Esto significa que corresponde a la figura llamada «Ungido de Yahvé» en los textos anteriores del Antiguo Testamento. Esta idea se refería originalmente a un rey de la dinastía davídica (cf. p. 294, *supra)*, pero en tiempos posteriores dejó de ser con mucha frecuencia una figura nacional, para convertirse en un ser metafísico. Detrás del título enigmático de *bar ʾenāš* suponemos la presencia de un fuerte influjo iranio y mesopotámico, concretamente, de las ideas acerca de un Hombre-Dios salvador de la humanidad y al mismo tiempo identificado con ésta. Sin embargo, esta concepción nos es conocida sólo de manera muy imperfecta, de forma que por ahora es muy poco lo que se puede afirmar en relación con ella y con cierto grado de seguridad. En todo caso podemos afirmar que el «Mesías» de la época del segundo templo es una figura compleja, ya que aparece en diferentes textos y con distintos contextos.

Lo que hemos de subrayar es el hecho de que el «Mesías» no puede considerarse como un elemento necesario de la escatología, ya que muchas veces aparece Dios como actor principal del drama del mundo, sin que le asista su Ungido. Esta desvalorización del Mesías se produce paralelamente a la desaparición de los gobernantes de la dinastía davídica, cuya posición ocupa en adelante el sumo sacerdote—que no aparece en épocas anteriores al exilio; cf. p. 252, *supra*—como jefe de la comunidad. La creciente importancia del sumo sacerdote puede advertirse en *Eclesiástico* 50, con la descripción entusiasta de su figura.

En el *Libro de Daniel* no aparece una resurrección general de los muertos, pero nos sirve para advertir que esta idea gana terreno rápidamente (cf. *Isaías*, 24-27 en comparación con *Daniel*, 12). Esta concepción surgió a partir de los problemas internos que se plantearon en la religiosidad israelita en relación con la recompensa y el castigo de buenos y malos, pero la idea de una resurrección general se debe al influjo iranio. Esto hizo que en ciertos sectores fuera considerada como una innovación que debía rechazarse.

BIBLIOGRAFIA

Obras generales

B. Albrektson, *History and the Gods* (Lund 1967).
W. F. Albright, *Archaeology and the Religion of Israel* (Baltimore ^{2}1946).
— *The Biblical Period*, ed. separata de L. Finkelstein (ed.), *The Jews* (Pittsburgh 1950).
G. W. Anderson, *The History and Religion of Israel* (Oxford 1966).
J. Barr, *The Semantics of Biblical Language* (Oxford 1961).
S. A. Cook, *The Religion of Ancient Palestine in the Light of Archaeology* (Londres 1930).
G. A. Danell, *Studies in the Name Israel in the Old Testament* (Upsala 1946).
R. de Vaux, *Instituciones del Antiguo Testamento* (Barcelona 1964).
— *Historia antigua de Israel* (Madrid, Ed. Cristiandad, 1973).
É. Dhorme, *Recueil Édouard Dhorme* (París 1951).
K. Galling, *Biblisches Reallexikon* (Tubinga 1937).
H. F. Hahn, *The Old Testament in Modern Research* (Londres 1956).
J. Hempel, *Gott und Mensch im Alten Testament* (Stuttgart ^{2}1936).
— *Das Ethos des Alten Testaments* (Berlín 1938).
A. Lods, *Israël des origines au milieu du VIII^{e} siècle* (París 1932).
J. Pedersen, *Der Eid bei den Semiten* (Estrasburgo 1916).
— *Die Auffassung vom Alten Testament:* ZAW N. F. 8 (1931) 161-81.
H. Ringgren, *La religión de Israel* (Madrid, Ed. Cristiandad, 1974).
H. H. Rowley, *The Faith of Israel* (Londres 1956).
— (ed.), *The Old Testament and the Modern Study* (Oxford 1951).
J. Wellhausen, *Israelitische und jüdische Geschichte* (Berlín ^{5}1904).
— *Prolegomena zur Geschichte Israels* (Berlín ^{6}1905).
— *Grundrisse zum Alten Testament* (Munich [reimp.] 1965).
G. Widengren, *Myth and History in Israelite-Jewish Thought*, en *Culture in History, Essays in Honor of Paul Radin* (Nueva York 1960) 467-95.
G. Oestborn, *Tora in the Old Testament* (Upsala 1945).

Periodos premosaico y mosaico

A. Alt, *Der Gott der Väter* (Stuttgart 1929).
W. R. Arnold, *Ephod and Ark* (Cambridge, Mass. 1917).
E. Auerbach, *Moses* (Amsterdam 1953).
H. Cazelles, *Moïse, l'homme de l'Alliance* (1955).
É. Dhorme, *La religion des Hebreux nomades* (Bruselas 1937).
H. Gressman, *Mose und seine Zeit* (Gotinga 1913).
J. Lewy, *Les textes paléo-assyriens et l'Ancient Testament:* RHR 110 (1934) 29-64.
T. J. Meek. *Hebrew Origins* (Nueva York ^{2}1950).
G. E. Mendenhal, *Law and Covenant in Israel and the Ancient Near East* (Pittsburgh 1955).
E. Meyer, *Die Israeliten und ihre Nachbarstämme* (La Haya 1906).
S. Mowinckel, *Le décalogue* (Estrasburgo 1927).
E. Nielsen, Recensión de Mendenhall, *Law and Covenant:* ThLZ 84 (1959) 592-93.
— *Die Zehn Gebote* (Copenhagen 1965).
M. Noth, *Die Ursprünge des alten Israel im Lichte neuer Quellen* (Colonia-Opladen 1961).

G. von Rad, *Zelt und Lade:* «Neue Kirchliche Zeitschrift» 42 (1931) 476-98.
H. H. Rowley, *Recent Discovery and the Patriarchal Age:* BJRL 32 (1949) 3-38.
— *From Joseph to Joshua* (Oxford 1950).
— *Moses and the Decalogue:* BJRL 34 (1951) 81-118.
— *Moses and Monotheism:* ZAW N. F. 28 (1957) 1-21.
P. Volz, *Mose und sein Werk* (Tubinga 1932).
G. Widengren, Recensión de S. Moscati (ed.), *Le antiche divinità semitiche:* JSS 5 (1960) 397-410.
— *What do we know about Moses?*, en *Festschrift Henton-Davies* (pendiente de publicación).
F. W. Winnett, *The Mosaic Tradition* (Toronto-Londres 1949).

El asentamiento en Canaán

A. Alt, *Die Landnahme der Israeliten in Palästina* (Leipzig 1925).
— *Erwägungen über die Landnahme der Israeliten in Palästina:* PJB 35 (1939) 8-63.
H. Bauer, *Zur Frage der Sprachmischung im Hebräischen* (La Haya 1924).
R. Dussaud, *Les origines cananéennes du sacrifice israélite* (París 1921).
W. G. Graham y H. G. May, *Culture and Conscience* (Chicago 1936).
G. B. Gray, *Sacrifice in the Old Testament* (Oxford 1925).
H. Gressman, *Der Messias* (Gotinga 1929).
A. Haldar, *Associations of cult-prophets among the Ancient Semites* (Upsala 1945).
S. H. Hooke (ed.), *Myth and Ritual* (Oxford 1933).
— (ed.), *Myth, Ritual and Kingship* (Oxford 1958).
— *The Origins of Early Semitic Rituals* (Londres 1938).
F. F. Hvidberg, *Weeping and Laughter in the Old Testament* (Leiden-Copenhage 1962).
A. R. Johnson, *The Cultic Prophet in Ancient Israël* (Cardiff ^{2}1962).
E. Nielsen, *Shechem* (Copenhage ^{2}1959).
M. Noth, *Das System der Zwölf Stämme Israels* (Stuttgart 1930).
W. O. E. Oesterley, *The Sacred Dance* (Cambridge 1923).
J. H. Patton, *Canaanite Parallels in the Book of Psalms* (Baltimore 1944).
G. von Rad, *Der Heilige Krieg im alten Israel* (Zürich 1951).
— *Das judäische Königsritual:* ThLZ 72 (1947) 211-216.
H. Ringgren, *Sacrifice in the Bible* (Londres 1962).
H. H. Rowley, *The Meaning of Sacrifice in the Old Testament:* BJRL 33 (1950) 74-110.
— *The Interpretation of the Song of Songs*, en *The Servant of the Lord*, 187-234.
F. Schwally, *Semitische Kriegsaltertümer* I (Leipzig 1903).
M. Weber, *Das antike Judentum*, en *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie* III (Tubinga 1921).
Wetzstein, *Die Syrische Dreschtafel:* «Zeitschrift für Ethnologie» 5 (1873) 270-302.
G. Widengren, *Early Hebrew Myths and their Interpretation*, en S. H. Hooke (ed.), *Myth, Ritual and Kingship* (Oxford 1958) 149-203.

Período de la monarquía: Realeza y culto

G. W. Ahlström, *Psalm 89. Eine Liturgie aus dem Ritual des leidenden Königs* (Lund 1959).
— *Der Prophet Nathan und der Tempelbau:* VT 11 (1961) 113-27.

— *Aspects of Syncretism in Israelite Religion* (Upsala 1963).
A. Alt, *Jerusalems Aufstieg:* ZDMG N. F. 4 (1925) 1-19.
— *Verbreitung und Herkunft des syrischen Tempeltypus:* PJB 35 (1939) 83-89.
A. Carlsson, *David, the Chosen King* (Upsala 1964).
I. Engnell, *Studies in Divine Kingship in the Ancient Near East* (Upsala 1943).
E. K. Goodenough, *Kingship in early Israel:* JBL 48 (1929) 169-206.
H. Gressman, *Die Lade Jahves und das Allerheiligste des Salomonischen Tempels* (Stuttgart 1920).
— *Der Messias* (Gotinga 1929).
H. Gunkel y J. Begrich, *Einleitung in die Psalmen* (Gotinga 1928-1933).
A. Kapelrud, *Joel Studies* (Upsala 1948).
S. Mowinckel, *Psalmenstudien I-VI* (reimp. Amsterdam 1961).
H. S. Nyberg, *Studien zum Religionskamf in Israel:* ARW 35 (1938) 329-87.
J. H. Patton, *Canaanite Parallels in the Book of Psalms* (Baltimore 1944).
G. von Rad, *Das judäische Königsritual:* ThLZ 72 (1947) 211-16.
H. Ringgren, *Hohes Lied und hieros gamos:* ZAW 65 (1953) 300-302.
— *The Messiah in the Old Testament* (Chicago 1956).
— *The Faith of the Psalmists* (Londres 1963).
H. H. Rowley, *The Interpretation of the Song of Songs,* en *The Servant of the Lord* (Londres 1952) 187-234.
G. Widengren, *The Accadian and Hebrew Psalms of Lamentation* (ed. rev., Londres 1937).
— *Psalm* 110 (Upsala 1941).
— *The Ascension of the Apostle and the Heavenly Book* (Upsala 1950).
— *The King and the Tree of Life in Ancient Eastern Religion* (Upsala 1951).
— *Sakrales Königtum im Alten Testament und im Judentum* (Stuttgart 1955).
— *King and Covenant:* JSS 2 (1957) 1-32.
— *Aspetti simbolici dei templi e luoghi di culto del vicino oriente antico:* «Numen» 7 (1960) 1-25.

Periodo de la monarquía: Los Profetas

A. Alt, *Das Gottesurteil auf dem Karmel,* en *Festschrift G. Beer* (Stuttgart 1935) 1-18.
R. de Vaux, *Les prophetès de Baal sur le mont Carmel:* «Bulletin du Musée de Beyrouth» 7ss.
O. Eissfeldt, *Der Gott Karmel* (Berlín 1953).
I. Engnell, *The Call of Isaiah* (Upsala 1949).
G. Fonhrer, *Elia* (Zürich 1957).
H. Gressman, *Der Ursprung der israelitisch-jüdischen Eschatologie* (Gotinga 1905).
H. Gunkel, *Elias, Jahve und Baal* (Tubinga 1906).
— *Die Propheten* (Gotinga 1917).
E. Hammershaimb, *Some Aspects of Old Testament Prophecy* (Copenhage 1966).
G. Hölscher, *Die Propheten* (Leipzig 1914).
A. Kapelrud, *Central Ideas in Amos* (Oslo 1956).
J. Lindblom, *Die literarische Gattung der prophetischen Literatur* (Upsala 1924).
— *Prophecy in Ancient Israel* (Oxford 1962).
A. Lods, *Les prophètes d'Israël et les débuts du Judaïsme* (París 1935).
H. S. Nyberg, *Studien zum Hoseabuche* (Upsala 1935).
H. H. Rowley (ed.), *Studies in Old Testament Prophecy* (Edimburgo 1950).
— *The Nature of Old Testament Prophecy in the Light of Recent Study,* en

The Servant of the Lord and other Essays on the Old Testament (Londres 1952) 89-128.
— *Eliyah on Mount Carmel:* BJRL 43 (1960-61) 190-219.
A. C. Welch, *Prophet and Priest in Old Israel* (Londres ²1953).
G. Widengren, *Literary and Psychological Aspects of the Hebrew Prophets* (Upsala 1948).

Periodo de la monarquia:
Tradición oral y fijación por escrito
G. W. Anderson, *A Critical Introduction to the Old Testament* (Londres 1959).
O. Eissfeldt, *Introducción al Antiguo Testamento* (Madrid, Ed. Cristiandad, 1974).
H. Gunkel, *Die Sagen der Genesis* (Gotinga 1901).
— *Das Märchen im Alten Testament* (Tubinga 1917).
J. Hempel, *Die althebräische Literatur und ihre hellenistisch-jüdisches Nachleben* (Potsdam 1930).
A. Lods, *Histoire de la littérature hébraicque et juive* (París 1950).
G. Minette de Tillesse, *Sections «tu» et sections «vous» dans le Deutéronome:* VT 12 (1962) 29-87.
M. Noth, *Überlieferungsgeschichte des Pentateuch* (Stuttgart 1948).
G. von Rad, *Das formgeschichtliche Problem des Hexateuchs* (Stuttgart 1938).
H. H. Rowley, *The Growth of the Old Testament* (Londres 1950).
G. Widengren, *Oral Tradition and Written Literature among the Hebrews in the Light of Arabic Evidence:* AO 23 (1959) 201-62.

Periodos exílico y posexílico
B. Albrektson, *Studies in the Text and Theology of the Book of Lamentations* (Lund 1963).
W. Baumgarten, *Israelitische und altorientalische Weisheit* (Tubinga 1933).
H. Cazelles, *La mission d'Esdras:* VT 4 (1954) 113-40.
A. Causse, *Du groupe ethnique à la communauté religieuse* (París 1937).
É. Dhorme, *Le livre de Job* (París 1926).
I. Engnell, *The 'Ebed Yahweh Songs and the Suffering Messiah:* BJRL 31 (1948) 54-93.
A. Erman, *Eine ägyptische Quelle der Sprüche Salomos:* SPAW (1924) 86-93.
P. Humbert, *Recherches sur les sources de la littérature sapientiale d'Israël* (Neuchâtel 1929).
H. Ludin Jansen, *Die spätjüdische Psalmendichtung* (Oslo 1938).
U. Kellermann, *Nehemia. Quellen, Überlieferung und Geschichte* (Berlín 1967).
J. Lindblom, *The Servant Songs in Deutero-Isaiah* (Lund 1951).
— *Die Jesaiah-Apokalypse* (Lund 1938).
— *Die Vergeltung Gottes im Buche Hiob*, en *Bulmerincq-Gedenkschrift* (Riga 1938) 80-97.
S. Mowinckel, *Studien zu dem Buche Ezra-Nehemia I-III* (Oslo 1964-65).
C. R. North, *The Suffering Servant in Deutero-Isaiah* (Oxford ²1956).
M. Noth, *Überlieferungsgeschichtliche Studien* I (La Haya 1943).
W. O. E. Oesterley, *The Wisdom of Egypt, and the Old Testament* (Londres 1927).
J. Pedersen, *Scepticisme israélite* (París 1931).
G. von Rad, *Die levitische Predigt in den Büchern der Chronik*, en *Festschrift Procksch* (Leipzig 1934) 113-24.

H. Ringgren, *Word and Wisdom* (Upsala 1947).
J. W. Rothstein, *Die Nachtgesichte des Sacharja* (Leipzig 1910).
H. H. Rowley, *The Book of Ezekiel in Modern Study:* BJRL 36 (1953) 146ss.
— *The Servant of the Lord in the Light of Three Decades of Criticism*, en *The Servant of the Lord and other Essays on the Old Testament* (Londres 1952) 1-57.
— *Nehemiah's Mission and its Background:* BJRL 37 (1955) 528-61.
— *Sanballat and the Samaritan Temple:* BJRL 38 (1955) 166-98.
H. H. Schaeder, *Ezra der Schreiber* (Tubinga 1930).
H. H. Schmid, *Wesen und Geschichte der Weisheit* (Berlín 1966).
D. C. Simpson, *The Hebrew Book of Proverbs and the Teaching of Amenophis:* JEA 12 (1926) 232-39.
R. Tournay, *A propos des babylonismes d'Ezéchiel:* RB 68 (1961) 388-93.
J. Weingreen, *Rabbinic-type Glosses in the Old Testament:* JSS 2 (1957) 149-62.

H. OTTEN

Marburgo, Alemania

LA RELIGION DE LOS HITITAS

I. CONCEPTO DE LA DIVINIDAD

Los textos y las obras de arte dan testimonio de una multitud de divinidades de lo que, hablando en general, podemos suponer que se trata de una evolución de las divinidades locales veneradas en las Ciudades-Estados hasta su integración en un panteón único para todo el ámbito hitita (siglo XIV-XV a.C.). De la época asiria antigua de las factorías comerciales (siglo XIX-XVIII a.C.) conocemos por testimonios seguros una divinidad femenina y una pareja divina con uno o dos hijos, sobre todo en pequeñas figurillas votivas (Akurgal-Hirmer, *Kunst d. Hethiter*, Il. 35).

En cada uno de los idiomas de Asia Menor (proto-hatti, hitita, palaico, luviano, hurrita) existe un término para designar la «divinidad», sin diferenciación para los sexos, y aplicable también a demonios y númenes. La divinidad se da a conocer por su propio nombre, pero, según las creencias proto-hatti, además del nombre «entre los mortales», hay otro «entre los dioses», que en parte representa un segundo nombre verdadero y en parte sólo es un epíteto.

Las divinidades más antiguas de Asia Menor que conocemos parecen estar relacionadas con la vida agrícola; en los días festivos que les estaban consagrados tenía lugar el pago de las deudas. En los textos hititas posteriores sólo se sigue mencionando el nombre del dios (diosa) Parka. La fusión de varias tribus, y con ella la creación de un estado, condujo a la instauración de un panteón multiforme. El antiguo texto hitita de Anitta menciona juntos al «dios atmosférico del cielo» como figura central dominante, al que está también sometida la tierra; al dios Šiušummi, con un nombre sustitutivo indoeuropeo, «nuestro dios», cuya estatua fue robada por los enemigos, siendo recuperada más tarde por Anitta, que la devolvió a su lugar de culto y la erigió en un templo construido de nueva planta; al dios Halmašuitta, de origen proto-hatti, cuyo nombre significa «trono». Finalmente, Hattušili I (siglo XVI a.C.) trasladó un gran número de dioses hurritas desde el norte de Siria a los templos de Hattuša.

De todo ello resultó en el siglo XIV-XIII a.C. un panteón sistemático, en el que «todos los dioses atmosféricos», «todas las diosas Ištar», aunque originalmente eran dioses distintos por su procedencia, ahora fueron

agrupados conforme a sus funciones concretas. Hay documentos oficiales que hacen el recuento final: «los mil dioses del dominio hatti»; el mito menciona, por ejemplo, «los dioses grandes y pequeños»; la magia combina «los dioses del cielo y de la tierra»; finalmente, los textos rituales de origen hurrita mencionan «los dioses masculinos, (todas) las divinidades femeninas».

Además, la concepción hurrita de las divinidades conoce también un grupo de viejos dioses desterrados por el dios atmosférico al mundo inferior, pero a los que se puede recurrir para toda clase de menesteres relacionados con la magia. Se suponía que era posible detectar diversas influencias cuando a «un dios sol (del cielo)» se oponían «una diosa sol de Arinna» (esposa del dios atmosférico imperante) y una «divinidad sol de la tierra» (una diosa del mundo inferior). Sólo mediante unas investigaciones especializadas será posible aclarar debidamente un conjunto tan polifacético de representaciones religiosas.

La teología combinó y reelaboró después conforme a un esquema genealógico los diversos círculos del culto: el dios atmosférico; su esposa la diosa solar de Arinna; su hijo «el dios atmosférico de Nerik» y su hija Mezzulla. El Tešub hurrita; su esposa Hepat; el hijo de ambos, Šarruma (representado en el grupo principal del gran templo rupestre de Yazilikaya). Todas las restantes divinidades reciben un puesto en esta jerarquía como miembros de una misma familia (hermanas y hermanos, nietos) o como dignatarios de la casa real (visires, mensajeros, criados y doncellas). El panteón puede ampliarse continuamente; no causa ninguna sorpresa a «las divinidades», «un dios desconocido». Tampoco hay inconveniente en reconocer a los dioses de los países vecinos: «los dioses de las tierras de Kaška han emprendido una lucha» y se les invoca también en las listas de dioses que velan por el cumplimiento de los acuerdos entre estados (Indra, Mitra, etc. en el acuerdo con Mitanni).

Entre los dioses y los hombres hay una distancia infinita; la diferencia más importante consiste en que la vida inmortal está reservada exclusivamente a los primeros. Sin embargo, la generación más joven de los dioses no existió claramente desde toda la eternidad, sino que estos dioses fueron engendrados en algún momento, sin que los textos se preocupen de elaborar estas ideas. Los dioses poseen unos poderes que les permiten intervenir en la vida de los hombres. Aparte de estos rasgos diferenciadores, los dioses experimentan las mismas emociones que los hombres: felicidad, amor, ira.

Además de las interpretaciones antropomórficas, se da la representación del dios atmosférico como un toro; Šamurra recibe el nombre de «becerro de su padre». Es frecuente la costumbre de representar a otras divinidades asociadas a una figura animal: Ištar sobre un león, el dios de la caza sobre un ciervo. También pueden servir como imágenes divinas y recibir culto los vasos modelados en figura de animal, así como las armas y los discos cultuales. No es posible detectar una

clara evolución genética, por ejemplo, desde una «piedra de culto» o una representación teriomórfica de la divinidad hasta la imagen antropomórfica. Los dioses de la montaña se representan habitualmente como masculinos, mientras que los genios de los ríos y fuentes reciben figura femenina.

II. RELIGIOSIDAD

Las prácticas religiosas consisten principalmente en proveer diariamente a la divinidad de alimentos y bebidas. Estas ofrendas se clasifican de acuerdo con su especie y su tamaño: ganado mayor y menor, cerveza y vino son los dones principales. Se observaban además ciertas celebraciones mensuales (a mediados) y las grandes fiestas anuales; en su mayor parte, las fechas estaban perfectamente determinadas, y al rey incumbía, en su calidad de sumo sacerdote, velar por la perfecta ejecución de todos los ritos. Había también peregrinaciones que duraban varios días, en las que también tomaba parte toda la corte.

La divinidad exigía otras atenciones. Tenía un dormitorio en el templo, donde todas las mañanas recibía sus vestiduras; al llegar la noche, era acomodada para dormir a la luz de una lámpara. Tanto el templo como los objetos del culto habían de renovarse periódicamente. Hay normas detalladas para el servicio que corresponde a sacerdotes y sacerdotisas de diferentes grados. En lugares que contaban con menos elementos, el culto podía celebrarse en otras habitaciones, si el dios no contaba con un templo propio. Se advierten frecuentes negligencias en esta materia.

La magia juega un papel importantísimo como medio para influir en la divinidad. Lo más frecuente es que una «anciana» actúe como hechicera. Normalmente van unidos el conjuro y la acción mágica, en los que juegan un papel esencial los encantamientos analógicos y simbólicos. Según las leyes hititas, la magia negra se castiga con pena de muerte; en consecuencia, los ritos que conocemos consisten en conjuros de protección, purificaciones mágicas en caso de enfermedad, querellas familiares, muerte en descampado, derrota del ejército. En la magia se recurre al perro y al cerdo, animales que se consideran impuros a efectos rituales, pero que se sacrifican a efectos mágicos. Hay ocasiones en que se eligen seres humanos para sustituir a la persona afectada (sobre todo el rey en los ritos sustitutivos).

Muchas de las plegarias que han llegado hasta nosotros constituyen otras tantas creaciones literarias, en parte derivadas del lenguaje mesopotámico, pero, por otra parte, presentan una cierta rigidez formal específica. El hombre se considera no sólo un servidor, sino también un protegido de su dios. Ello hace pensar que no sea simplemente una frase hecha la expresión: «Padre y madre no tengo; tú, mi Dios, eres mi padre y mi madre».

La divinidad cuenta con diversos medios para dar a conocer su vo-

luntad: «Y ahora, mi Dios me dará a conocer por completo su voluntad más escondida; él me revelará mis pecados y yo los reconoceré. Mi Dios me hablará en sueños, o la profetisa me hablará o el sacerdote del dios sol me hablará mediante el oráculo del hígado, y mi Dios me dará a conocer por completo su voluntad más escondida y me revelará mis pecados y yo los reconoceré».

Así, junto a los actos externos de culto, hay síntomas de que existía una verdadera piedad personal en la confesión de los pecados y en la buena disposición a practicar el bien. En estas afirmaciones es invocada la divinidad como un ser ético, como un principio de orden y de justicia: «¡Que el justo no perezca con los malvados! Oh dioses, si se trata de una ciudad, una casa o un hombre, que (sólo) éste perezca».

Es habitual el recurso a un mediador de la plegaria, que casi siempre suele ser un pariente de los grandes dioses; muy cerca de cada individuo se halla su divinidad tutelar. Esta idea está ilustrada en el relieve del rey Tudhaliyas IV, en el que aparece el dios Šarruma protegiendo al monarca con su abrazo; este relieve puede verse en la cámara lateral de Yazilikaya.

Los mitos de Asia Menor se han transmitido en relación con los textos rituales. Por ejemplo, la historia del dios atmosférico y de la serpiente Illujanka va unida con carácter etiológico a la Fiesta del Purulli (Año Nuevo). Las relaciones entre la divinidad y el ser humano se concibe aquí tan íntimas como para que ambos tengan relaciones sexuales. En los mitos del dios perdido y hallado (mito de Telepinu), la ira del dios se debe en parte a un ser humano mencionado por su nombren (la reina o el escriba Pirwa). Los mitos de origen hurrita se difundieron en Hattuša y aún más lejos: la historia del reino de los dioses muestra paralelos con la «Teogonía»; el cántico de Ullikummi, engendrado como un gigante de roca por Kumarbi, para enfrentarlo con el mundo dominador de los dioses, presenta ciertas conexiones con las leyendas relativas a Tifón.

III. CONCEPTO DEL HOMBRE

Dios gobierna; el hombre está a su servicio. En los mitos de Asia Menor no se menciona la creación del hombre, pero la idea de que el hombre se compone de alma y cuerpo aparece en una concepción ligeramente distinta. «Aunque en el pasado yo nací del seno de mi madre, luego mi dios plantó mi alma en mí». Esta distinción—aunque en el fondo los individuos comunes no son diferentes—hace comprensible la costumbre de incinerar el cadáver del rey y recoger sus cenizas aparte, mientras que, independientemente de ello, se cree que su «alma» está presente y se le prodigan las debidas atenciones mediante las ofrendas que se le hacen.

Sólo el rey y sus parientes próximos son divinizados después de la muerte. En consecuencia, son aceptados en el cielo de los dioses, se

les hacen en adelante ofrendas ante sus estatuas y son invocados para que acepten graciosamente a sus descendientes.

Los simples mortales, por el contrario, tienen su morada en el mundo inferior, que no está iluminado siquiera por la fe en una vida ultraterrena. Semejante destino puede caberle en suerte al mismo rey, cuando muere prematuramente durante la celebración de los ritos reales de sustitución: «Dios sol de los cielos, mi Señor, ¿qué he hecho yo? Tú me has arrebatado mi trono y se lo has dado a otro... Tú me has llamado a caer entre los (espíritus) muertos... Déjame ahora recuperar mi destino divino con los dioses del cielo y libérame de en medio de los espíritus».

BIBLIOGRAFIA SELECTA

A. Goetze, *Kleinasien*, en *Handbuch der Altertumswissenschaft* (²1957) 130-71.
H. Otten, *Religion*, en *Handbuch der Orientalistik* VIII (1964) 92-116.
E. von Schuler, *Kleinasien*, en *Wörterbuch der Mythologie* (ed. por A. W. Haussig) 143-215.
H. G. Güterbock, *Historia:* «Einzelschriften», cuad. 7 (Neuere Hethiterforschung 1964) 54-73.
A. H. Kümmel, *Ersatzrituale für den hethitischen König* (1967).
G. Steiner, *Gott, Hatti*, en *Reallexikon der Assyriologie* III (1968).

J. DUCHESNE-GUILLEMIN

Lieja, Bélgica

LA RELIGION DEL ANTIGUO IRAN

I. LA ESENCIA DE ESTA RELIGION

Al tratar de seguir el esquema de las cuestiones planteadas en cada una de las religiones que se estudian en esta obra, salta en seguida a la vista la dificultad que supone, en el caso del Irán, abordar la primera sin hacer alguna referencia a la segunda. Describir brevemente la esencia de la religión irania presupone que nunca sufrió variación alguna o que, si hubo algún cambio, fue éste de tan poca importancia como para que esta religión pueda ser definida en breves proposiciones. Lo cierto es que, si bien su evolución histórica es únicamente objeto de conjeturas, parece completamente seguro que la religión del antiguo Irán cambió mucho con el correr del tiempo. También el término «esencia» puede resultar engañoso, pues es dudoso que una religión pueda tener esencia alguna, excepto a los ojos de sus creyentes. Tendremos, por consiguiente, que aplicar aquí nociones, como la de «monoteísmo», que nos son conocidas por la historia de otras religiones, pero de la que los adeptos de esta otra puede que no tuvieran en absoluto conciencia, lo cual constituye una nueva fuente de malentendidos.

La religión irania nunca fue tan agresivamente monoteísta como lo fueron, por ejemplo, el judaísmo o el Islam. Pero, al menos en algunas de sus fuentes, representa un intento monoteísta, con un solo dios, Ahura Mazda (más tarde Ohrmazd), dominando sobre una serie de entidades abstractas. En otras fuentes existen además otros dioses, cuyas relaciones con el dios principal no siempre aparecen claramente definidas. Pueden equivaler a los santos del catolicismo o del Islam, o puede ocurrir, como en el caso de Mitra o Zurván, que intenten despojar a Ahura Mazda de su supremacía, y hay casos en que son considerados simplemente como «los otros dioses» al lado de Ahura Mazda.

El monoteísmo iranio, por consiguiente, aparece mitigado por un politeísmo, pero su rasgo más característico es que se presenta atemperado por un dualismo. También en este punto se dan variantes. En la estampa «clásica», el poder de Ahura Mazda está limitado por el de Anra Mainyu, autor de una parte de la creación y hostil a Ahura Mazda y *su* creación, pero que está destinado a ser vencido finalmente. (En Irán nunca se admitió un dualismo puro y rígido, con un Dios y un

Demonio iguales entre sí, en lucha permanente y sin que pueda predecirse el resultado final). Zaratustra propuso, sobre el trasfondo general de la lucha entre dioses y demonios, una solución distinta al problema del mal. Para él, Ahura Mazda engendró dos espíritus gemelos, Spenta Mainyu y Anra Mainyu, los espíritus «santo» y «destructor». Más tarde fue identificado Ahura Mazda con el «Espíritu santo», y de ahí la estampa clásica a que antes nos hemos referido. Sin embargo, en otro sistema se sustituyó a Ahura Mazda por Zurván, en su condición de Dios principal; Ahura Mazda y Anra Mainyu pasaron a ser considerados hijos de Zurván.

Otra característica de la religión irania es la idea de la libre elección. En la enseñanza de Zaratustra el Espíritu santo y el Espíritu destructor se hacen tales mediante decisión libre, partidarios respectivamente del bien y del mal. El hombre, a su vez, ha de elegir también, tomando partido por uno de los dos bandos en la lucha que constituye la trama misma de la existencia (¡la metáfora *no* es irania!). Incluso los demonios, todos ellos partidarios del mal, a las órdenes del Espíritu destructor, lo son mediante una elección.

Esta lucha que todo lo llena no tiene nada que ver con otra escisión universal, la que se da entre el espíritu y la materia (sólo en el maniqueísmo se identificarán el bien con el espíritu y el mal con la materia). Todos los seres de la creación corpórea y material (los iranios dicen «ósea») tienen su contrapartida o modelo celeste y espiritual. En las cosmogonías medio-iranias, el mismo mundo, antes de materializarse, existió en un estado sólo espiritual. El hombre, por consiguiente, ser compuesto de materia y espíritu, no puede desentenderse de ninguno de los dos elementos que integran su persona. Cierto que los valores espirituales son superiores a los materiales, pero éstos, como ya hemos dicho, no son malos: el hombre ha de luchar a favor del bien en su condición de miembro participante del mundo material. El ayuno y el celibato, en vez de recomendarse como cosas virtuosas, se proscriben —excepto cuando forman parte de un ritual de purificación—porque el ayuno disminuye el vigor del creyente en su lucha contra el mal y porque el celibato es contrario a la propagación de la vida. La vida es buena, la muerte es mala.

La moral puede resumirse en la lucha a favor de las fuerzas de la vida contra las fuerzas de la muerte. Hay un aspecto ritual muy importante. Todo contacto con la materia muerta o con cualquier otra fuente de «impureza» ha de evitarse, y cuando ello no es posible, ha de convertirse en motivo de bien, mediante ritos o ceremonias de purificación, que van desde el simple lavatorio de las manos hasta la ejecución de complicados rituales de purificación que pueden durar varios días con sus noches. Incluso en el culto de Dios o de los dioses hay siempre una especie de obsesión por la lucha contra los demonios siempre presentes.

II. EVOLUCION HISTORICA

Sería interesante poder describir la evolución histórica de la religión irania, pero ello resulta imposible a causa de la escasez y el carácter diverso de las fuentes, la peculiar geografía del Irán y su falta de unidad política. Nuestro texto principal, el Avesta en sus secciones más antiguas—los gathas de Zaratustra—no menciona un solo lugar o personaje que no sea conocido por otras fuentes, hasta el punto de que se ha afirmado—esa era la tesis principal de Molé—que no puede ser utilizado en modo alguno para una reconstrucción histórica. Si bien es posible deducir de una sección posterior del Avesta, así como de determinados dialectos—en número de dos—en que se escribió esta obra, que Zaratustra vivió y predicó en el Irán oriental algún tiempo antes de que surgiera el poderío aqueménida; ninguna prueba arqueológica, en Afganistán, Transoxiana o Sistán, ha venido en apoyo de esta conjetura. Todavía resultan muy nebulosos los orígenes de la religión irania. Cuando los iranios emergen a la luz de la historia, su presencia nos es conocida gracias a los textos cuneiformes del Irán occidental, del que la parte oriental se hallaba separada por el gran desierto de la meseta central, exceptuando la serie de oasis situados al sur del Caspio.

Al noroeste se hallaba el país de los medos, cuyo rey Deioces fundó el primer imperio iranio (Herodoto, 1,96), con Ecbatana por capital. Se les cita por vez primera en un texto cuneiforme de 835 a.C. en que Salmanasar, rey de Asiria, dirigió una campaña contra ellos. Los magos, según Herodoto, eran una tribu meda. La presencia de los persas, bajo el nombre de *parsua*, está atestiguada por primera vez en la misma región, al sur del Cáucaso, en las crónicas de Adadnirari III (809-782) y Teglatfalasar III (745-727), y más al sur en otro documento de Sargón II (722-705) hasta el momento en que se asentaron en la parte de la meseta que se extiende junto al Golfo Pérsico, que de ellos recibió su nombre: Parsa. Fue un monarca de este pueblo, Ciro el Grande (558-530), el que consiguió unificar políticamente el Irán oriental y el occidental. Sin embargo, los datos, muy escasos, que pueden deducirse de las inscripciones aqueménidas y otros documentos contemporáneos acerca de la religión irania nos trazan una imagen que tiene muy poco en común con el Avesta; lo único que hay común a ambas fuentes es el nombre del dios supremo, Ahura Mazda. Como en modo alguno podemos afirmar que este dios fuera invención de Zaratustra, no podemos saber si Ciro, Darío o sus sucesores oyeron siquiera hablar alguna vez del profeta y sus reformas. Pero de haber sido así, ¿cuándo habría ocurrido tal cosa? ¿Bajo Ciro? (Esto es inverosímil, a pesar de los numerosos intentos de probarlo). ¿Bajo Darío? (primera teoría de Gershevitch). ¿Bajo Artajerjes I? (segunda teoría de Gershevitch). Por un momento se pensó haber dado con una clave en la supuesta adopción, durante el período aqueménida, del «calendario zoroástrico», los

nombres de cuyos meses reflejan el panteón avéstico. Pero Bickerman ha demostrado que es preciso abandonar esta argumentación.

En cuanto a Herodoto, su testimonio sobre la religión irania en la segunda mitad del siglo v sólo puede servir para oscurecer un poco más la cuestión, pues no sólo ignora a Zaratustra, sino que ni siquiera nombra a Ahura Mazda. Estas incertidumbres hicieron que Molé, en una apasionada reacción contra el evolucionismo y el historicismo, diera de lado al planteamiento habitual del problema relativo a los orígenes y desarrollo de la religión irania, reuniendo al mismo tiempo los datos que ofrecen los gathas, las inscripciones aqueménidas y Herodoto para formar un cuadro estático y unitario. Según este investigador, las tres fuentes pertenecen a la misma religión, pero a tres niveles distintos de iniciación en sus misterios: los gathas reflejan el nivel más elevado, el de los iniciados propiamente dichos; las inscripciones corresponden al nivel más mundano, a la religiosidad política de los reyes; Herodoto, en cambio, habla de la religiosidad del pueblo llano. Nunca hubo nada parecido a una reforma por obra de Zaratustra, más o menos adaptada después al entorno prezoroástrico y pagano. Lo cierto es que, habida cuenta de los datos que poseemos, hasta sería posible decir que nunca existió este personaje. Pero a todo esto podríamos responder que el verdadero problema sigue intacto, pues, ¿quién hizo que la religión irania llegara a ser lo que fue? Y, sobre todo, ¿por qué resultó a la larga tan diferente de la religión india?

Es posible que los iranios tomaran muchos elementos religiosos de los pueblos con los que establecieron contacto al penetrar en el Irán; primero, los urartianos (al sur del Cáucaso, cerca del lago Urmiya); después, los elamitas (al occidente de Parsa). Pero, ciertamente, debían de llevar ya algún tipo de religión consigo. Antes de invadir el Irán —término que es una abreviación de Iran-šahr, «país de los Aryas»— estos Aryas formaban un solo grupo con los futuros invasores de la India, que también se daban a sí mismos el nombre de aryas. Este parentesco se prueba no sólo por la identidad de nombre, sino ante todo y sobre todo por la comparación de los respectivos idiomas; también se refleja en su religión.

¿Dónde habitaban estos indo-iranios, esta rama del gran tronco indoeuropeo? No dejaron rastros materiales identificables. Sólo sabemos que penetraron en la India procedentes del noroeste, ya que el primer territorio que ocuparon fue el Penjab (el país del río Indo y sus afluentes) antes de llegar al Ganges y desparramarse por el resto del subcontinente indio y más allá de sus límites. En cuanto a la invasión del Irán, no sabemos cuándo tuvo lugar, aparte de la mención de los mada y parsuwa o parsa en los textos cuneiformes, a que antes nos hemos referido.

La presencia de los aryas, detectable por los nombres que ostentaban, está atestiguada en Asia occidental a partir de mediados del segundo milenio en adelante entre los cassitas, que marcharon sobre Ba-

bilonia por aquella época, y entre los mitanios, que dominaban la Mesopotamia Superior, y también en la misma Palestina. Parece completamente seguro que estos aryas eran próximos parientes de los que invadieron la India. Un documento, tan importante como lacónico, relativo a su religión se nos ha conservado al final de un tratado establecido en la primera mitad del siglo XIV a.C. entre el rey Kurtiwaza (que antes se leía Matiwaza) de Mitani y su soberano hitita Supiluliuma: se enumeran los nombres de los dioses mitanios, que resultan ser prácticamente los mismos que llevan los bien conocidos dioses del panteón védico, concretamente, Mitra y Varuna, Indra y los dos Nasatyas. Por otra parte, como más adelante veremos, el orden de esta enumeración resulta revelador.

Puesto que éstos y otros dioses indios, ignorados por Zaratustra en sus gathas, aparecen en otras fuentes iranias, parece que podemos deducir con seguridad, a pesar del escepticismo de Molé, las siguientes conclusiones:

1) los iranios heredaron cierto número de dioses de su pasado indo-iranio;

2) Zaratustra, en sus gathas, los ignoró a todos menos uno, llamado Ahura Mazda;

3) al difundirse su reforma, no eliminó del todo la antigua religión, con la que hubo de pactar;

4) no sabemos si la religión de Darío y sus sucesores tenía por base otra reforma, paralela a la de Zaratustra, con Ahura Mazda como dios supremo, o, si los aqueménidas llegaron a conocer a Zaratustra, cuándo ocurrió esto.

La primera prueba del uso de nombres zoroástricos de los meses aparece en un óstracon parto de Nisa fechable en 90 a.C. Por entonces, todo aquel país, a consecuencia de la conquista del Irán por Alejandro, se había helenizado más o menos profundamente, pero los dioses iranios no habían perecido, y, conforme se fue retirando la marea helenística, emergieron de nuevo a mediados del siglo I d.C., volviendo a verse los caracteres pahlavi y los altares del fuego en las monedas arsácidas. Ya un siglo antes, en el monumento erigido sobre el Nimrud Dagh por Antíoco de Commagene hacia 50 a.C., son mencionados los principales dioses iranios, pero en estrecha conexión con los griegos, dándose entre unos y otros cierta «contaminación»: Oromazes con Zeus, Mitra con Apolo-Helios-Hermes, Artagnes con Herakles-Ares. En el Irán oriental, bajo el rey kusana Kaniska, durante el siglo II d.C., los dioses recuperan —en las monedas— sus nombrés iranios.

Anahita es una divinidad muy popular en esta época, sobre todo en Armenia, y, bajo la forma griega de su nombres, Anaitis, en Asia Menor. El dios supremo parece haber sido no Ohrmazd, sino Mitra; sus misterios se originaron probablemente también en Asia Menor. Los misterios de Mitra contenían un notable elemento grecorromano que, a falta de textos explícitos, resulta difícil de valorar. Sin embargo,

son el único aspecto de la religión irania que conocemos con cierto detalle en este período, cuya historia resulta particularmente oscura. Al igual que en el período aqueménida, las fuentes griegas (y ahora también algunas latinas) nos sirven de gran ayuda, pero en conjunto puede decirse que los datos siguen resultando muy escasos.

Hasta el advenimiento de los sasánidas en el siglo III no empieza a acumularse cantidad suficiente de datos arqueológicos, epigráficos e históricos; sin embargo, todavía no se ha escrito una buena historia del Irán en la época sasánida, y menos aún de la religión irania. Hallamos algunos datos dispersos acerca del culto, el clero y la política religiosa de un Sápor I —que reinó entre 241 y 272, y que, al menos durante cierto tiempo, fue favorable al maniqueísmo—; de un Sápor II (309-379), que persiguió con particular empeño a los cristianos; de un Kavad (488-531), patrocinador de un movimiento revolucionario socio-religioso, el mazdakismo; de un Cosroes Anošarván (531-578), que instauró finalmente el mazdeísmo, etc. Pero todos estos fragmentos informativos juntos llegan a darnos, a lo sumo, un cuadro de la historia *externa* de la religión irania; apenas nos dicen nada de las creencias, de las controversias religiosas, cuya existencia puede suponerse abiertamente, como en el caso, por ejemplo, de las ideas zurvanitas. La explicación de este vacío es sencilla: si bien es casi seguro que durante este período se escribieron algunos libros religiosos, ninguna de las obras pahlevi que han llegado hasta nosotros puede fecharse con anterioridad a la conquista musulmana del siglo VII, y aun quizá no antes del siglo IX o X. Una de estas obras, es cierto, el Denkart, nos informa de cómo Sápor I mandó recoger los libros dispersos del Avesta (noticia difícil de interpretar), y de cómo Cosroes Anošarván destruyó la irreligiosidad y la herejía, pero nada se nos dice acerca de la herejía en cuestión, y si bien es posible deducir aquí y allá alguna noticia a partir de las fuentes árabes y griegas, siríacas y armenias, en conjunto ni siquiera contamos con los inicios de una historia crítica.

Sólo están fechados algunos materiales maniqueos y zurvanitas (estos últimos en autores armenios y sirios del siglo V y siguientes), pero incluso con su ayuda resulta empresa muy arriesgada la de trazar un cuadro de la evolución religiosa a partir del bloque de escritos pahlevi sin fechar. Si Zaehner, que ha llevado a cabo tal intento, sólo en parte ha conseguido un resultado positivo, al intentar demostrar la existencia de una oscilación entre el zurvanismo y el mazdeísmo en el curso del período sasánida, ello no se ha debido a falta de ingenio o paciencia; por otra parte, resulta tentadora, como veremos más adelante, la idea de explicar muchos rasgos de la ortodoxia mazdeísta como otros tantos reflejos de una doctrina zurvanita anterior.

Bajo los sasánidas, y gracias al amparo de los reyes y del elemento oficial, la religión mazdeísta pudo hacer frente a sus numerosos rivales en el Irán: el maniqueísmo, el cristianismo y (en el este) el budismo. Artaxšer procedía de una familia sacerdotal y, según la tradición pah-

levi, fundó la Iglesia mazdeísta, edificando varios templos al «fuego real», Varhrán, quizá con la ayuda de un sumo sacerdote, Tosar.

Sápor I tuvo un sumo sacerdote, Karter, cuyas actividades se consignan en diversas inscripciones y que ejerció sus funciones también bajo los sucesores de Sápor. Si bien este monarca toleró, al menos por cierto tiempo, el maniqueísmo, Karter se esforzó por restaurar el mazdeísmo en las antiguas provincias del Imperio persa que el rey acababa de reconquistar. Se organizó la jerarquía religiosa. Bajo Varhrán I (273-276), Karter consiguió destruir a su gran rival, Mani. Bajo Varhrán II, este personaje, en su condición de «*magupat* y juez de todo el imperio», persiguió a los judíos, budistas, brahmines, nasoreos, cristianos, muktiks (? quizá los jainitas) y zandiks (herejes; quizá zurvanitas)».

Durante el reinado de Sápor II, el cristianismo pasó a ser, bajo Constantino, la religión oficial del Imperio bizantino; a partir de aquel momento, los iranios tuvieron dos razones para perseguir a los cristianos. Sápor II contó en su tarea de defender el mazdeísmo con la ayuda de Aturpat, hijo de Mahraspand, que, para probar su fe, se sometió a una ordalía por el metal fundido.

Varhrán V, o Gur (420-438), fue, al parecer, el primer sasánida coronado en Šiz, un santuario situado en Media donde, según la tradición pahlevi, Sápor I había depositado un ejemplar completo del Avesta. Durante su reinado, la Iglesia cristiana del Irán se separó por completo de la Iglesia bizantina; a partir de aquel momento, un iranio pudo ser cristiano sin convertirse *ipso facto* en enemigo político de su país. También durante este reinado se creó la más alta dignidad de la Iglesia mazdea, bajo el título de *mobadān mobad*.

Mihr-Narseh, que había sido primer ministro bajo el predecesor de Varhrán V, con éste y con Yazdakart II, parece haber observado una política religiosa personal de tendencias zurvanitas.

Yazdakart II (438-457) trató de imponer el mazdeísmo en Armenia, frente al cristianismo.

Después de una especie de paréntesis, durante el cual Kavad (488-531) favoreció las doctrinas revolucionarias de Mazdak, que trataba de suprimir las desigualdades sociales, el trono y el altar fueron restaurados al mismo tiempo por el hijo de Kavad, Cosroes «el de alma inmortal», Anošarván, que destruyó el mazdakismo, completó la organización de Šiz como centro político y religioso, reforzó el sistema a base de las cuatro castas y apoyó la ortodoxia mazdeísta frente a todo tipo de herejías, incluyendo quizá entre ellas el zurvanismo y la filosofía griega. Cuando la famosa Escuela de Atenas fue clausurada por orden de Justiniano el año 529, los últimos filósofos encontraron un refugio en la corte de Cosroes, pero pronto sintieron deseos de volver a su patria, y Cosroes negoció su retorno con el emperador bizantino.

Cosroes II Parvez (590-627) tomó por esposa a una cristiana y es posible que él mismo se hiciera cristiano. Como varios entre sus predecesores, era especialmente devoto de Anahita. Fue precisamente en

el santuario de Anahita en Istaxr, cerca de Persépolis, donde fue coronado Yazdakart III, el último de los sasánidas.

Irán ofreció escasa resistencia al Islam; independientemente de las razones que puedan explicar este colapso, la desaparición del poderío sasánida privó al mazdeísmo de un importante apoyo. Es posible que no existiera una real y profunda unidad religiosa, ni siquiera bajo los reyes más ortodoxos. A juzgar por todos los datos, otros dioses, aparte de Ohrmazd, gozaban de gran favor; no sólo Anahita, como acabamos de decir, sino Mitra y Varhrán (Verezragna, Artagnes en Commagene). Estos son los cuatro dioses que ya predominaban en el período arsácida. A ellos habría que añadir Zurván, que también ha sido mencionado antes, y, teóricamente, el dios supremo, padre de Ohrmazd y Ahrimán.

III. CONCEPTO DE LA DIVINIDAD

1. *Zaratustra (y época anterior)*

a) La religión de los *ahuras.*

Mazda era un *ahura*, no un *daeva*. Era muy antigua la distinción entre *ahuras* y *daevas*, ya que en la India también se oponen entre sí *asuras* y *devas*. Ya en época indo-irania, los *asuras*, o «señores», constituían una categoría especial entre los *daivas* o «los celestes», con poderes morales ocultos.

En la India, después de la etapa védica, la noción de *asura* se desvirtuó al subrayarse su lado oculto, maligno por consiguiente, de forma que los *asuras* vinieron a incluirse entre los seres demoníacos. En el Irán, por el contrario, los *ahuras* ganaron en dignidad, mientras que los *daevas*, por el contrario, fueron rebajados. Zaehner ha demostrado la existencia de un culto de los *ahuras:* «En primer lugar, los mismos gathas hablan de una pluralidad de *ahuras;* en segundo, los Siete Capítulos (una parte del Avesta en dialecto gathico, pero en prosa) hablan a la vez de una y varias *ahuranis*, o *ahuras* femeninos; en tercero, el título de *ahura*, 'señor', es ostentado también por los dioses Mitra y Apam Napat, el 'Hijo de las Aguas', ambos con un origen indo-ario».

En cuanto al término *daeva*, parece ser que en el Avesta tiene tres significados.

1) En la frase *daēvāiščā mašyāiščā*, «por *daevas* y hombres», usada tres veces en los gathas, parece sobrevivir la antigua dicotomía dioses-hombres, y no está claro que *daeva* se tome en sentido de un ser maligno.

2) En la mayor parte de los casos, *daeva* significa no ahura. Precisamente con este sentido se dice en las secciones tardías del Avesta que los antiguos dioses son *daevas*, concretamente, Indra, Saurva (en la India, Šarva, otro nombre de Rudra), Nanhaizya (en la India, Nasatya, un epíteto de los Aśvins). Por otra parte, ni Mitra ni Airyaman

son llamados *daevas* en ningún momento, aunque también es cierto que Zaratustra los ignoró igualmente. Esto pudo ocurrir porque eran *ahuras*.

3) Finalmente, *daeva* sirve como designación de los demonios que anteriormente no fueron considerados dioses. Así, Aešma, «Ira»; Druj, «Mentira» (en sánscrito, *druh)*; Apaoša; Gandarewa (en sánscrito, Gandharva), etc. Representan una clase de seres que, ya en época indoirania, existían al lado de los *asuras* y los restantes *daivas*.

b) Apam Napat y los principios vitales.

Apam Napat, del que se afirma que es un ahura, se concibe como un fuego o resplandor en las aguas; corresponde al védico Apam Napat que arde sin combustible en medio de las aguas que lo rodean y alimentan. Al igual que su equivalente védico, «ha creado todas las cosas» (RV 2, 35, 2) y ha formado la humanidad (Yast 19, 52). Es, por consiguiente, un principio vital. Lo es también el *xvarenah*, una emanación ígnea de la luz celeste, que, al igual que Apam Napat, mora en las aguas, *awedāten* (Yt 8, 34). Lo cierto es que se afirma (Yt 19, 51) que Apam Napat apetece y se apodera de *xvarenah* en el Lago Vourukaša.

En la India se identificó Apam Napat a veces formalmente con Agni, el dios del fuego, cuyo nombre ha desaparecido casi por completo en el idioma iranio, siendo reemplazado por atar.

Especialmente relacionado con el fuego sacrificial estaba *Nairyosana*, nombre que corresponde al sánscrito *Narasamsa*, cuyo significado es «mensaje humano», aludiendo al fuego como portador de los sacrificios y ofrendas que se elevan a los dioses. (En pahlevi se entendió también a la inversa, como un mensajero enviado a los hombres).

Otro fluido ígneo, quizá por tratarse de un ingrediente del sacrificio, tan importante como el mismo fuego, era el sagrado licor, *haoma*, en sánscrito, *soma*. Era un jugo obtenido al prensar los tallos de cierta planta. Poseía propiedades embriagantes y exhilarantes, por lo que era considerado como una bebida de los dioses que procuraba la vida inmortal. Su preparación, el acto de ofrecerlo a los dioses y el tomarlo constituían la ceremonia principal del culto zoroástrico, y lo es aún en nuestros días. Zaratustra condenó este rito en su asociación con los sacrificios sangrientos y orgiásticos, pero, como Zaehner ha afirmado, lo habría tolerado e incluso fomentado en una forma más pura, pues de otro modo no hubiera llegado a convertirse en el núcleo esencial del culto zoroástrico. Del haoma o soma se dice que mora o crece en las montañas, pero su origen y su morada verdaderos se sitúan más lejos aún, en el cielo, lo mismo que en el caso del fuego, el *xvarenah* y (como forma brillante del fuego, como fuego de lo alto) Apam Napat. Fue divinizado, y se le ofrecían sacrificios tanto en la India como en el Irán. Según la leyenda irania, los héroes le habían rendido culto —este es el objeto principal del Hom Yašt, Yasna 9— a fin de obtener descenden-

cia. Con esto queda subrayado su carácter de elemento relacionado con la fecundidad.

Otro principio vital era el agua natural. Al igual que los restantes, procedía del cielo en forma de lluvia. Aunque ni en la India ni en el Irán sobrevivió ningún nombre de diosa fluvial (pues Harahvati, equivalente iranio del sánscrito Sarasvati, es una provincia, no un río), hay tal semejanza entre Sarasvati, «maternal, heroica, pura», y Aredvi Sura Anahita, «húmeda, fuerte, inmaculada», que ha debido ocurrir una sustitución de nombres, probablemente del lado iranio.

Los poderes curativos del haoma o soma caracterizaban también a una pareja de divinidades, los Nasatya, conocidos en la India védica y por los «para-indios» de Mitani a que antes nos hemos referido. Debieron de existir también en época indo-irania, ya que su nombre sobrevive también en el Irán. Pero aquí sirve, ya en singular, para designar a un daeva: Nanhaizya.

Parece, por consiguiente, que las categorías de vida, fecundidad, salud, que en otros tiempos caían bajo el patronazgo de los Nasatyas, en la religión de Ahura pasaron a depender de Apam Napat.

c) Verezragna y la guerra.

El nombre de este dios iranio coincide casi con *vrtrahan*, un epíteto de Indra en la India, donde se atribuye a Indra la muerte de un dragón, por lo que recibe el nombre de *vrtrahan*, «matador de Vrtra». En Irán, Verezragna ostenta muchos rasgos de Indra, exceptuando, precisamente, su condición de matador del dragón. En Irán es desconocido un dragón con el nombre de Verezra. En el Avesta, esta palabra es de género neutro y significa «defensa».

Según una teoría de Mons. Harlez, que ha exhumado Benveniste, en época indo-irania había un dios de la victoria llamado Vrtraghan, que significa literalmente «degollación de la defensa», y un héroe matador del dragón. Irán tomó el primero, que sólo por casualidad se convertiría en el matador del dragón en Armenia, mientras que hizo de Indra un demonio. La India elevó a Indra a la categoría de dios y le atribuyó varios rasgos de *Vrtraghan*, incluida la facultad de metamorfosearse.

Contra esta teoría hay que decir, sin embargo, que Indra fue desde el primer momento un dios, no un simple héroe, y así lo prueba el hecho de que se le mencione en el tratado de Mitani. Además, suponiendo que Vrtra sólo más tarde pasara a designar en el Veda al dragón, esto no prueba que ese nombre, como primera parte del compuesto Vrtrahan, designara únicamente algo tan abstracto como «la defensa del adversario». Parece preferible, por consiguiente, volver a la noción más tradicional, según la cual Indra *vrtrahan* se remonta a una época indo-irania, es un dios de la guerra y matador del dragón; si en el Irán reaparece como Verezragna, y aquí no mata a un dragón, ello es así, como escribe Wikander, porque «el libro sagrado de los zoroastristas eludió

atribuir a un dios la muerte de un dragón, pero no tuvo inconveniente en hablar de varios héroes matadores de un dragón». Fuera del zoroastrismo, en Armenia, Vahagn mata a un dragón, e incluso en la ortodoxia, en fecha relativamente tardía, Varhrán recibe la misión de encadenar a Ahrimán.

Esta interpretación tradicional sólo precisa modificarse conforme a las observaciones de Kuiper, en el sentido de que «el epíteto *vrtrahan* es atribuido en la India a diversas figuras míticas que toman parte en la obra de la creación, por ejemplo, Soma, igual que Indra y Agni. Puesto que el Avesta atribuye el mismo título a Haoma, hemos de sacar la conclusión de que hubo una época en que los iranios debieron de conocer también la noción de verezra como un obstáculo cosmogónico, concebido o no como un dragón».

Vrtraghan, por consiguiente, se refería ya en indo-iranio a la hazaña cosmogónica de un dios que derriba el obstáculo o agente que ha estado conteniendo las aguas. La India precisó más al identificar este obstáculo con el dragón Dahaka, al que se llama Vrtra. El Irán mazdeísta prescindió del cometido cosmogónico del dios, probablemente para reservar a Ahura Mazda todo lo que tuviera algo que ver con la creación, como veremos más adelante, y reservó a Verezragna el significado de Victoria, interpretándolo como una victoria sobre el mal, lograda bajo la forma de un guerrero, un jabalí, un camello en celo, etc.

Como Indra era un daeva, se perdió para el panteón ahúrico; sin embargo, parte de sus funciones fueron asumidas por Verezragna; sin embargo, a esta divinidad no cuadra propiamente el epíteto de ahura, pero, a fin de subrayar su pertenencia al mundo ahúrico, se le llamó *ahuradata*, «creado por un ahura». (Este mismo epíteto, aplicado a la tierra, sirve para «ahurizarla», refiriéndola a la esfera del ahura Apam Napat).

En el Veda tiene Indra a veces por compañero a Vayu, el dios del viento. Ambos están relacionados con la guerra, pero, según el análisis de Wikander, mientras que Vayu es brutal e iracundo, Indra posee belleza y habilidad. La misma diferencia aparece en el Irán entre el brutal Keresaspa, armado de una maza y relacionado con el culto de Vayu, y otros héroes de figura más amable, como Zraetaona.

Al igual que Indra en el Veda, Vayu se sitúa en el espacio intermedio, lo que significa que su poder se ejerce entre este mundo y el futuro; el sendero que han de seguir los muertos, según un texto avéstico (el *Aogemadaēca)*, es «el sendero del inmisericorde Vayu». En virtud del lugar que ocupa entre el cielo y la tierra, es también el primero en recibir las ofrendas que se elevan hacia los dioses. Sin embargo, puesto que no es un ahura, ¿cómo es que no se convirtió en un demonio? Probablemente porque se subdividió en dos mitades. De ello hay testimonio ya en época zoroástrica; en Yašt 15 se afirma que Vayu procede en parte del Espíritu Santo, y la división se consuma más tarde, resultando un Vay bueno y un Vay malo, según los textos pahlevi.

Pero todo ello podría remontarse a la religión ahúrica prezoroástrica. Ciertamente, como primer dios que recibe las ofrendas, como dios del comienzo, y teniendo en cuenta el elemento de ambigüedad que hay siempre en todo comienzo de una acción, se puede decir, en general, que venía a ser, poco más o menos, una especie de Jano, lo que le predisponía a subdividirse. (Según Mary Boyce, la subdivisión de Vayu fue consecuencia de la reforma dualista de Zoroastro).

d) Mitra y el Ahura: la soberanía.

Los dos grandes ahuras, equivalentes a los indios Mitra y Varuna, aparecen citados en la antigua fórmula métrica *mitra ahura berezanta*, «los dos grandes, Mitra y el Ahura», en que «el Ahura» puede representar a Varuna (del que no hay testimonio en el Irán) o, con menos verosimilitud, a cualquier otro ahura que pudo sustituir a Varuna. Esto parece menos verosímil, porque no hay razón convincente para semejante sustitución.

Mitra, el Contrato, formaba con Varuna «la pareja mencionada con más frecuencia (en el Veda) después del Cielo y la Tierra» (Macdonell), y encabeza la lista de Mitani. Pero no está clara la etimología de Varuna: «Discurso verdadero», según Thiene, es mera conjetura. Sin embargo, hay cierta semejanza entre su epíteto védico, *médhira*, «sabio», y el que lleva Ahura, *mazda*, con el mismo significado.

Además de ir asociado a Varuna, Mitra tiene dos compañeros, Aryamán y Bhaga. Del Veda se desprende, como ha probado Dumezil, que Aryamán estaba especialmente relacionado con las personas, con el matrimonio, etc., mientras que Bhaga tenía conexiones con la riqueza. Esto parece confirmarse por la etimología, ya que Aryamán se deriva de Arya, mientras que Bhaga significa literalmente «distribuidor». La distinción se desdibuja en el Irán: en una plegaria zoroástrica se invoca a Airyamán «para que ayude a hombres y mujeres (discípulos) de Zaratustra», lo que responde a su carácter, pero resulta, como Henning ha demostrado recientemente, que también Bhaga es el dios del matrimonio. Este dios aparece en Sogdiana en fecha relativamente tardía, y como, por otra parte, no se menciona nunca a Airyamán, parece que asumió los rasgos de éste. Aceptando esa explicación pueden reconciliarse los datos aportados por el Veda, la etimología y el Irán. Habría ahí también un claro paralelo con otra ampliación de los poderes de Bhaga, esta vez a costa de Mitra, proceso que ha sido finalmente elucidado por Henning: «la fiesta de Mitra, que en Persia recibía el nombre de *Mizrakāna*, fue consagrada a Bhaga en Sogdiana, y por ello se llamó Bagakana; etc.».

Aparte de servir para designar a este dios compañero de Mitra y Airyamán, el término *baga* era en numerosos dialectos iranios un apelativo, casi un sinónimo de ahura. En el Avesta (tardío) se aplicaba a Mitra (afirmando que era el más inteligente de los bagas), al dios lunar (que también estaba «lleno de riquezas») y a Ahura Mazda. En cuanto

pueden abarcar nuestras fuentes, baga, en persa antiguo, era el único término para decir «dios».

En consecuencia, cuando, por una parte, se dice en las inscripciones aqueménidas que Ahuramazda es el mayor entre todos los bagas, el único que se nombra en ellas entre «todos los bagas que existen», y, por otra, en los gathas, Ahura Mazda es el único ahura que se admite de entre «los otros ahuras», ambos hechos son evidentemente paralelos y están históricamente relacionados con toda verosimilitud, aunque nosotros no podamos explicar cómo es ello. Por ambas partes tenemos unos rudimentos de monoteísmo, más elaborados por parte de Zaratustra que de Darío.

Ahuramazda creó los cielos y la tierra, constituyó rey a Darío, protege al justo que se comporta conforme a su voluntad frente a los males que le amenazan en los tres niveles: una mala cosecha, un enemigo en la guerra y la injusticia o mal gobierno *(drauga*, afín al sánscrito *druh; cf. infra)*.

No sólo creó Ahura Mazda todas las cosas, sino que además es padre de las Entidades con nombres abstractos, que más tarde serían llamadas colectivamente Ameša Spentas, «Inmortales Santos o Benéficos», que le ayudan a animar y gobernar el mundo. En la mayor parte de los casos es posible rastrear su presencia ya en el período indo-iranio.

e) Las Entidades.

En nuestro análisis de las Entidades haremos lo mismo que en el de los ahuras: empezaremos por el nivel «inferior», el de la vida, e iremos subiendo a partir de él.

Armaiti

Rigveda 5, 43,6 invoca a «la gran consentidora, Aramati, la mujer divina». Por otra parte, si la glosa de Sayana, en que es identificada con la Tierra, es valiosa en sí misma, no significa otra cosa que una exacta correspondencia con los textos iranios que relacionan a Armaiti con la tierra. Parece, por consiguiente, que ya en época indo-irania existió una diosa Aramati de la piedad, de la devoción, etc. (en consonancia con la etimología de su nombre: «pensamiento concorde»), pero también de la tierra.

Haurvatat y Ameretat

En el Avesta tienen estas dos Entidades a su cargo la tutela de las aguas y las plantas; es significativo que ya uno de los gathas (Yasna 51,7) pone en paralelo las dos parejas: «Oh tú que has formado la vaca y las aguas y plantas, dame inmortalidad e integridad». La idea de que aguas y plantas sirven para asegurarse la salud y salvarse de la muerte se remonta a la época indo-irania. Más aún, entre los mitos indios de los Aśvines y las leyendas musulmanas de Harut y Marut (formas medievales de nuestras dos entidades) hay ciertos rasgos de

similitud demasiado precisos como para que se deban a la mera casualidad. Se puede sacar la conclusión de que Haurvatat y Ameretat se concebían como personas, como sujetos de algunos mitos, si no entre los indo-iranios, al menos en el Irán, antes de que los Nanhaizyas fueran reducidos a la condición de demonios.

Xšazra

En el Veda aparece *kṣatra* con su significado primario de «energía, poder»; en sentido derivado significa únicamente «soberano». Pero hay un pasaje (8, 35,17) en que se muestra ya la especialización que en sánscrito clásico daría *kṣatriya* para designar la casta de los guerreros: «Favorece al *kṣatra* y al guerrero». Que no se trata de un desarrollo posterior característico de la India se prueba por el nombre de una familia de la leyenda ossética, los *Aexsaertaegkatae*, famosos por su bravura.

Vohu Manah

Los *manas* védicos carecen del epíteto de «buenos» que los haría paralelos de los *vohu manah*. El equivalente más cercano de estos últimos en el Veda son los *sumati*. «El concepto del buen pensamiento se personificó ya en época indo-irania», escribió Geiger, pero, según parece, entre todas las Entidades, ésta es la única que responde a una creación original de Zaratustra. Como ya Moulton observó hace tiempo, Vohu Mana «sustituye significativamente a Mitra como señor del ganado» en los gathas, correspondencia que también Christensen ha señalado. Es el más activo y eficaz de los intermediarios entre Dios y el hombre.

Los compañeros de Mitra, Airyamán y Bhagá, también fueron sustituidos en los gathas, el primero por Sraoša, «disciplina», y el segundo por Aši, «retribución, suerte».

Aša

Era la más importante de todas las Entidades. Su equivalente en la India, Rta, se personificó; en la forma de Arta destaca como componente de nombres entre los «para-indios» de Asia occidental. Parece que originalmente significaba «orden verdadero». En el Veda tenía un valor cósmico, moral y ritual. Varuna es su guardián por excelencia. Se materializa en luz, y su morada es el cielo superior. En el Irán, Aša es uno de los polos en torno a los cuales tiene lugar la gran elección, como más adelante veremos. Tiene relaciones estrechísimas con Ahura Mazda, y de ella se sirvió el creador para llenar de luces el espacio. Ha de valorarse no sólo como «contrapolo» de *druj* (cf. *infra*), sino teniendo en cuenta sus divergencias con respecto a Vohu Manah. Estas divergencias, que pueden clasificarse en seis apartados, se resumen así: Aša está más cerca de Dios, y Vohu Manah se aproxima más al hombre. Esto corresponde a la distinción védica posterior entre Varuna y Mitra. Añádase a esto el hecho de que Vohu Manah, como hemos visto, se sobrepuso a Mitra, con lo que se prueba que Aša ha reemplazado a Varuna.

Spenta Mainyu

Esta entidad parece tener la «prehistoria» más complicada, quizá debido a su función dual como agente principal de la creación y como uno de los personajes protagonistas del drama primordial de la elección. *Manyu* significa en lenguaje védico «ímpetu, ardor, espíritu», etc. Así, en el himno 1,139.2, Mitra y Varuna separan el desorden del orden «por la vivacidad *(manyunā)* de su voluntad». Hay otro himno que se dirige a Manyu personificado. Manyu es la fuerza física, divina, que otorga la victoria en la batalla, etc. Esto no nos lleva muy lejos.

Por otra parte, en época indo-irania parece que hubo un dios **Twarštar*, que en védico se convirtió en Tvastar y en el Avesta posterior aparece como *Zworeštar*. Zaratustra, al parecer porque no deseaba rechazar del todo a este dios, pero dado que tampoco podía adoptarlo tal cual, lo designó mediante un sinónimo, *tašan*, «modelador», añadiéndole *geuš*, «del toro» e identificándolo a veces con Spenta Mainyu, y otras con el mismo Ahura Mazda.

Spenta Mainyu, por consiguiente, y en la medida en que es creador, viene a ser otro sustitutivo de *Zworeštar*. Pero esta escisión del Manyu original en los dos protagonistas de la elección, Spenta y Anra Mainyu, el Espíritu Santo y benéfico, y el destructor, respectivamente, recuerda la escisión de Vayu en dos mitades, una buena y otra mala. En este sentido, es posible que Mainyu sucediera a Vayu, tomando de éste los rasgos propios de un dios, parecido a Jano, de la ambigüedad de los comienzos.

f) Los polos de la elección

La elección primordial realizada por los dos espíritus y, a imitación de ellos, por todo hombre (e incluso por los daevas, que eligieron mal), se refiere a Aša y Druj. Este par de opuestos se remonta, por lo menos, a la etapa indo-irania: en el Veda, *druh* se opone a *rta*. Cierto que allí este contraste está menos marcado que en el Avesta. Pero lo importante es que ya se daba, y que Rta, en algunos casos, tiene como adversario a la hechicera Druh, encarnación de la mentira; además, *rtaván* (en su sentido litúrgico) se opone a *abhidruh*, «engañoso», mientras que se ponen en contraste con *rta* algunos derivados de la raíz *druh*.

Una derivación específicamente irania hizo que, en el Avesta, *druj* y *dregvant* apareciesen como oponentes constantes de *aša* y *ašaván*. En persa antiguo está menos marcada la oposición formal entre *drauga* y *arta*.

El dualismo iranio tiene, probablemente orígenes remotos, que se sitúan más allá del período indo-iranio. Los rasgos dualistas que podemos observar en distintos pueblos de Asia y América, cuya historia se nos escapa en gran parte, podrían ser rastro de unos préstamos del dualismo griego e iranio o, por el contrario, un remanente del trasfondo común, el suelo primitivo del que surgió el dualismo histórico. Estos rasgos dualistas, como ha demostrado Bianchi, consisten principalmente en la oposición entre un demiurgo rival y un creador básico, que no se pre-

senta, sin embargo, como creador universal o soberano; de ahí que a este rival se tribute cierta forma de culto. Ambos aparecen en pueblos de los que no cabe la mínima sospecha de que hayan sufrido la influencia del dualismo histórico, como los siberianos antiguos y los indios de América.

g) Ahura Mazda y las Entidades

Los gathas de Zaratustra son, evidentemente, una meditación sobre las Entidades. Parece que la experiencia original del profeta y el tema constante de sus pensamientos día tras día fueron las Entidades y sus relaciones con el dios supremo, que se esforzó por formular. La iluminación original, que habría de señalarle todo su itinerario espiritual, parece haber sido la que se canta en Yasna, 43, y que, según la tradición, tuvo a la edad de treinta años: «Yo te confieso santo (benéfico), oh Señor Sabio...», canta el profeta, y la luz se derrama sobre él. Santo-benéfico es también uno de los dos Espíritus primordiales; santo-benéfico es Armati.

Otro epíteto, *vohu*, «bueno», se aplica también a diversas Entidades; la mitad del *manah* que toma partido por el Espíritu benéfico es calificada también de *vohu*. Vohu Manah es una especie de providencia, Dios que se ocupa de los hombres, que se revela a ellos y les presta su ayuda. Pero también es, en otro aspecto, el «buen pensamiento» humano. El mismo epíteto se aplica también a Xšazra, «imperio o dominación», antigua posesión de Indra, que se convierte en la Buena Dominación de Ahura Mazda. Este mismo adjetivo, en superlativo, ensalza a Aša, que pasa a ser el «Orden óptimo», Aša vahišta.

Una última cualificación, *vairya*, «deseable, que ha de elegirse», trasmuta el significado de Xšazra, «dominación», y lo proyecta en una perspectiva escatológica. Esta buena dominación es un reino futuro que se anuncia, a favor del cual hay que decidirse. Este será el premio de los justos.

De esta forma, mediante la revelación de nuevos epítetos, se organiza el cortejo de Ahura Mazda en la lucha contra las fuerzas del mal. Gracias a Ahura Mazda y su «familia» de Entidades, gracias sobre todo a la doctrina de los espíritus gemelos y a la elección hecha por ellos, Zaratustra propuso una solución monoteísta al viejo dualismo de Aša y Druj. Cada Entidad tiene su peculiar adversario en la lucha universal: Spenta Mainyu tiene a Anra Mainyu; Aša tiene a Druj; Vohu tiene a Aka Manah; Armaiti tiene a Taro-maiti; etc.

En esta lucha está todo el universo material, gracias a las Entidades, comprometido, al menos potencialmente, ya que Spenta Mainyu ejerce la tutela del hombre; Aša, la del fuego; Vohu Manah, la del toro; Xšazra, la de los metales; Armaiti, la de la tierra; Haurvatat y Ameretat, la de las aguas y plantas.

La doctrina de las Entidades permitió también a Zaratustra poner al hombre creyente en comunión con el Señor Sabio, ya que son, al mismo

tiempo, divinas y humanas. Baste citar algunos de los casos, los más raros, en que el sentido humano es, al menos, el predominante: «Yo que deseo, oh Señor Sabio, acercarme a ti con un buen pensamiento...»; «el que [Zaratustra] sostiene la justicia»; «todo el que despoja al malvado de poder o vida»; «todos los que muestren devoción»; etc.

Este delicado y holgado sistema se perdió después Zaratustra.

2) *El Avesta posterior*

a) Desaparición de las Entidades.

Las Entidades quedaron reducidas a simples divinidades, que se dividirían incluso en masculinas y femeninas. Sus nombres ya no volvieron a utilizarse para designar facultades humanas. Spenta Mainyu quedó reabsorbido en Ahura Mazda.

b) Ahura Mazda y Anra Mainyu.

Mientras que en Yašt, 19,46, Spenta Mainyu y Anra Mainyu luchan entre sí por la posesión del *Xvarenah*, Ahura Mazda tiende, ya desde los «Siete Capítulos», a eclipsar a su propio Espíritu benéfico, pues él mismo crea todas las cosas. En el primero y último capítulos del Videvdat, se trata ya de un hecho consumado, pues Ahura Mazda y Anra Mainyu luchan entre sí creando, respectivamente, las cosas buenas y las cosas malas, por ejemplo, las provincias del Irán y las plagas y enfermedades que las infestan.

Puede afirmarse, según vio Gershevitch, que esta alteración de la teología se remonta, por lo menos, al siglo IV a.C., ya que en un fragmento del *Peri Philosophias* de Aristóteles se dice que los magos predicaban la existencia de dos principios a los que se designaba con el nombre de espíritus *(daimones)*, uno de los cuales, el bueno, era llamado Oromasdes, y el otro, el malo, Areimanios. Esto significa una profunda perturbación del sistema de Zaratustra, pues Ahura Mazda ya no era, como daba a entender el profeta, el padre de los Espíritus gemelos. Ahora, por así decirlo, tenía que enfrentarse a una especie de anti-Dios.

c) Resurgimiento de los antiguos dioses.

En el Avesta posterior, numerosos dioses de origen indo-iranio, a los que Zaratustra había ignorado, son mencionados e invocados, la mayor parte de ellos en los himnos especiales llamados Yašts. Parecen haber evolucionado independientemente, sin formar un panteón orgánico.

Se invoca a Airyamán, como antes hemos mencionado, en una plegaria de los gathas para que proteja a los hombres y mujeres que siguen a Zaratustra. En el Videvdat se afirma luego que, por demanda de Ahura Mazda, curó las enfermedades que Anra Mainyu había introducido en el mundo.

Anahita, equivalente de la védica Sarasvati, es la diosa de las aguas,

la hermosa doncella, fuerte, bella, esbelta y pura, calzada de brillantes zapatos de oro, que tutela la generación y el nacimiento y hace multiplicarse las criaturas, la tierra, los ganados y la riqueza.

Apam Napat, «Criatura de las aguas», reparte éstas y se dice que creó y formó la humanidad.

Haoma bendice a los que lo preparan y aleja las penas; pertenece a los justos, no a los malvados, y castiga con la esterilidad a los que no le rinden el honor debido. Posee virtudes curativas. Los cuatro primeros mortales que le ofrecieron sacrificios para conseguir descendencia fueron Vivanhan (en sánscrito, Vivasvant, un epíteto del sol), que consiguió a Yima; Azwya, que consiguió a Zraetaona, matador de la serpiente Dahaka; Zrita, que obtuvo dos hijos, un legislador (Urvaxšya) y un matador del dragón (Keresaspa); Pourušaspa, que tuvo así a Zaratustra. De la víctima sacrificial le corresponden como porciones propias los carrillos, la lengua y el ojo izquierdo.

Hvare es el sol, brillante e inmortal.

Mah es la luna.

Mitra, el dios de los anchos pastizales, el guardián del contrato, es también un dios de la guerra; un dios de la aurora, que se alza sobre el Monte Hara y abarca con una sola mirada todo el país de los aryas; terrible para los perjuros, pero dador de la victoria y la prosperidad a los otros; rodeado de espías a su servicio; su carroza, fabricada por los espíritus y adornada de estrellas, marcha tirada por cuatro caballos blancos inmortales, con cascos de oro y plata, etc.

Nairyo-sanha, «Mensaje humano», es mencionado junto con Atar, «Fuego», Apam Napat, etc.

Parendi es el equivalente de la védica Puramdhi, como diosa de la abundancia y la riqueza.

Rašnu ayuda al inocente y golpea al ladrón; se encuentra en todas partes, en el mundo celeste y en el terreno; va y viene entre las huestes contendientes, junto con Verezragna y Mitra, para dar la victoria a los justos. Su figura ha sido explicada por Dumézil como una sublimación del antepasado indo-iranio de Visnu, cuyo nombre se entendió como formado por la partícula *vi*, que significa dispersión. La sustitución de *vi* por *ra-*, «exactamente», parece concorde con la ética de Zaratustra, pero pudo haberse realizado anteriormente.

Vayu, «viento», era invocado seguramente en momentos de peligro; cuando se le ofrece correctamente el sacrificio, aleja las amenazas, y además enseña poderosos encantamientos contra los demonios; las muchachas solteras le ofrecen sacrificios a fin de conseguir marido.

Verezragna, el mejor armado entre todos los dioses, vence a los demonios y asume la forma de un toro de dorados cuernos, de un caballo con orejas y bridas de oro, de un camello en celo, de un jabalí, de un hermoso joven, de un halcón, de un muflón, de un carnero salvaje y de un guerrero. Cuando la batalla está indecisa, el ejército que primero le invoca es el que lleva la victoria.

Junto a todos estos dioses hay otros muchos cuyo origen nos es desconocido, por falta de claros paralelos védicos:

Daena, «religión», está estrechamente relacionada con el Señor Sabio, con el que contrajo un matrimonio consanguíneo. Según los «Siete Capítulos», Armaiti llegará a aquellos a quienes ha sido proclamada Daena. Al igual que el «Creador», posee un Upamana o «doble». Con ella se asocia también Cista, «Inteligencia». Habiendo sido encadenada, Vištaspa la liberó, instalándola en la altura como dominadora invisible.

Drvaspa, la diosa «poseedora de fuertes caballos», otorga la salud al ganado y tiene virtudes curativas.

Los Fravašis son espíritus guardianes; su nombre parece haber significado originalmente «campeones». Se les invoca en la batalla y conceden la victoria sobre los demonios y toda clase de enemigos. Las estrellas, la luna, el sol y la luz infinita, paralizados durante mucho tiempo por los demonios, fueron puestos en movimiento por ellos; con su ayuda mantiene Ahura Mazda el cielo, la tierra y Anahita, que preside todas las fases de la vida, lo mismo el semen de los machos que las criaturas en el seno, el nacimiento y la crianza. También envían la lluvia, mediante la estrella Satavaesa, y hacen que las plantas se desarrollen.

Raman, «Reposo», se halla en estrecha relación con Mitra.

Tira aparece una sola vez en el Avesta como parte del nombre de un fiel: *Tiro.nakazwa*. Parece que se trata de un dios arquero, y fue identificado con el planeta Mercurio. No ha de confundirse con Tištrya.

Tištrya es Sirio, la estrella que produce la lluvia, que en figura de caballo blanco lucha contra el demonio Apaoša, éste en forma de caballo negro, y lo derrota.

Zwaša, «espacio», comparte con Anagra Raocah, «Luz infinita», el adjetivo de *xvadata*, «autónomo».

Xvarenah, «gloria», cuyo pariente cercano en sánscrito es *svarnara*, «éter, etc.», parece haber sido una emanación ígnea y vivificante de la luz exterior. Mora en las aguas. Hizo que Yima prosperase cuando el pecado del monarca provocó el alejamiento de Xvarenah. Spenta Mainyu, y Anra Mainyu, como antes hemos dicho, lucharon entre sí para conquistarlo. Es protector de los países aryas, de los animales, de los hombres justos y de la religión mazdeísta. Puede asumir la forma de un halcón.

Zrvan, «tiempo», comparte con Vayu el epíteto de *darego.xvadata*, «sumamente autónomo», y se le aplica en exclusiva el de *akarana*, «infinito». Creó el sendero que lleva al «Puente del Remunerador».

Estos dioses no se integran en un sistema, ni hay una distribución de poderes entre ellos. Por ejemplo, la fecundidad no está reservada a Anahita o a los Fravašis; Mitra y Verezragna son por igual dioses de la guerra, etc. Pero hay un intento de crear entre ellos cierta unidad, al referirlos a Ahura Mazda y sus Ameša Spentas. Así, como antes hemos dicho, Ahura Mazda toma por esposa a Daena. Otras veces aparecen los Fravašis como colaboradores de Ahura Mazda para man-

tener el cielo, la tierra y Anahita. O se afirma que Ahura Mazda creó a Anahita, que es el padre de Rašnu y de Mitra, para los que edificó una morada sobre el Monte Hara, con ayuda de los Ameša Spentas. También hizo a Tištrya señor de todas las estrellas e igual en honor a sí mismo. Es también padre de Haoma. Parendi es una de sus esposas. Nairyo.sanha es su mensajero. Posee la Xvarenah, lo que le permite crear todas las cosas; lo mismo ocurre en el caso de los Ameša Spentas (igual que en el caso de Saošyant). Esto representa una serie de esfuerzos para integrar en la religión de los gathas unos dioses extranjeros, cuando aquélla se difundió por nuevas provincias y hubo de dar cuenta de las religiones en ellas existentes. De la misma forma, se presenta a Zaratustra conversando con Haoma, al que nunca mencionó en sus gathas, u obteniendo de Verezragna, ignorado también en los gathas, fortaleza de cuerpo y una maravillosa agudeza visual, etc.

Este proceso se vio facilitado por la adopción, como apelativo equivalente a «dios», de un término, *yazata*, que literalmente significa «digno de sacrificio», que se aplicó por vez primera (en los «Siete Capítulos») a Ahura Mazda, pero que luego se extendió a los Ameša Spentas, los ahuras, los bhagas y hasta sustituyó a los dos últimos como término genérico.

Con todo ello, la doctrina de los gathas, en un proceso inverso al ya descrito, pudo adaptarse al politeísmo ambiente; los diversos seres mencionados en los gathas se convierten en yazatas. Tal es el caso de Atar, «Fuego», del que se afirma en los «Siete Capítulos» que pertenece a Ahura Mazda, identificándose con Spenta Mainyu, del que más tarde aparecerá como mensajero; además, es presentado como adversario del dragón Dahaka, al que derrota. Del mismo modo, Geuš Urván, el «Alma del Toro», se enumera en el Avesta posterior junto con otros yazatas. Aši y Sraoša, que en los gathas parecían haber sustituido a Bhaga y Airyamán, sobreviven en el Avesta posterior como divinidades más definidas que los Ameša Spentas. A Aši se dedica un Yašt, y se dice que ella otorga sabiduría y bendiciones materiales; la estéril y la inmadura no pueden tomar parte en las oblaciones que se le presentan; es guardiana de la castidad; en forma de una noble doncella se presenta invencible en la batalla y otorga la victoria; es capaz de sanar las aguas, las plantas y los animales; vence todo poder hostil demoníaco o humano.

A Sraoša está dedicado no sólo un Yašt, sino todo un capítulo del Yasna. Fue el primero, entre los seres creados por Ahura Mazda, que ofreció la plegaria, desplegó las ramas sagradas y cantó los gathas; blandiendo en alto un arma, se mantiene en vigilancia infatigable sobre el universo de Ahura Mazda, luchando día y noche—pero sobre todo después de la puesta del sol—con los demonios, a los que arroja en las tinieblas. Mora en una espléndida mansión sobre el Monte Haraiti. Ahura Mazda lo creó para derrotar a Aešma.

d) Los demonios.

De forma parecida a lo que ocurrió con los antiguos dioses, los demonios proliferan en el Avesta posterior, pero en su caso no hay compromiso alguno.

Dahaka es el nombre de la antigua serpiente o dragón de tres cabezas, tres bocas, seis ojos y mil artimañas. Ofreció sacrificios a Anahita, pero fue en vano, siendo vencida por Zraetaona.

Gandarewa, equivalente al sánscrito *gandharva*, se relaciona con el agua; fue muerto por Keresaspa a orillas del lago Vourukaša.

Indra aparece sólo dos veces como daeva en el Avesta; lo mismo ocurre con Nanhaiza, el único sobreviviente de los Nāsatyas indo-iranios; éste es también el caso de Saurva, cuyo nombre equivale al sánscrito Śarva, un dios arquero y del rayo destructor.

Otros demonios no tienen un origen indo-iranio que nos sea posible rastrear. Tales son Apaoša, demonio de la sequía y adversario de Tištrya; Asto.vidatu, un demonio de la muerte, cuyo nombre significa «desmembración del esqueleto»; Azi, «codicia»; Bušyasta, un demonio de la dilación; Nasu, el demonio de la materia muerta; Pairika, una bruja que puede asumir la forma de una estrella fugaz, siendo vencida en este caso por Tištrya.

Lo mismo que ocurrió con los dioses, hay signos de que los demonios fueron adaptados al sistema de los gathas, dominado por Ahura Mazda. Por ejemplo, la serpiente Dahaka se convierte en la más poderosa mentira creada por Anra Mainyu para destruir el mundo de Aša.

También sucede que ciertos seres pasan a convertirse en demonios, del mismo modo que algunos de los mencionados en los gathas aparecen en el Avesta posterior como yazatas. Anra Mainyu, mencionado una sola vez en los gathas, en el Avesta posterior es el «demonio de los demonios». Aešma, «furia», es la antítesis demoniaca de Aša. Contra él invocan los hombres piadosos la ayuda de Sraoša, que lo derrota, siendo éste, a su vez, vencido por Mitra. Asrušti es la antítesis de Sraoša, y también es vencido por él. Druj, mucho más caracterizado ya en los gathas como especial enemigo de Aša, trata de aniquilar toda bondad; su morada es sinónimo de infierno y, según el Avesta posterior, se sitúa en el norte; trata de destruir la vida y la creación de Aša, pero es derrotado por Aša, Sraoša y otros. Taromaiti es, según los «Siete Capítulos», derrotado por Armaiti.

A esta amalgama de la religión de los gathas con los cultos anteriores no parece que se llegara a través de un proceso sencillo, en conjunto. Al enfrentarse Ahura Mazda con las otras divinidades, no siempre fue el primero el que ganó la partida, pues vemos cómo, en el caso de algunos dioses, no son éstos los que rinden homenaje a Ahura Mazda, sino que éste les ofrece sacrificios, como en el caso de Anahita, Tištrya y Vayu. Parece, por consiguiente, que toda esta amalgama no fue obra

de un solo individuo lo bastante poderoso para imponerla, como lo hubiera sido un monarca aqueménida.

3) *Los aqueménidas posteriores*

A partir del reinado de Artajerjes II, no sólo se menciona a Ahura Mazda en las inscripciones, sino que en ellas aparecen asímismo Anahita y Mitra. No podemos descartar la posibilidad de que esta tríada sea un reflejo del panteón mesopotámico, aunque resulte difícil de probar tal cosa. Ahuramazda se asemeja a Bel-Marduk; Mitra sería identificado más tarde (en la inscripción de Nimrud-Dagh) con Hermes, quizá porque anteriormente había sido asimilado a Nabu. Pero el principal punto de contacto se daría en el caso de Anahita e Ištar, si pudiera probarse que el carácter guerrero asumido más tarde por la diosa irania, según Plutarco, y que la hacía muy semejante a Ištar, se remontara ya a la época aqueménida. Lo único que sabemos, gracias al testimonio de Beroso, es que Artajerjes II «fue el primero en erigir una estatua de Afrodita Anaitis (no dice Pallas Anaitis) en Babilonia y en Susa y Ecbatana y entre los persas y bactrianos y en Damasco y Sardes, y para inculcar su culto».

4) *Bajo los seléucidas y arsácidas*

Después de la conquista de Alejandro Magno, el helenismo penetró en el Irán. Los dioses griegos sustituyeron a los iranios, pero resulta difícil precisar en qué medida esta sustitución fue únicamente nominal. Nada sabemos de la religión irania bajo los seléucidas. Bajo los arsácidas, los cultos semíticos aparecen en Mesopotamia con nombres griegos o parcialmente helenizados, pero los elementos iranios se dirían ausentes. ¿Ha incorporado algunos rasgos de Ahrimán la imagen escultórica de Hades-Nergal, de Hatra? En Nisa, primera capital de los arsácidas, junto al Mar Caspio, aparecen nombres que evocan el zoroastrismo, tales como Ohrmazdik, Artavahištak, Spandarmatak, Denmazdak, Farnbag, pero «no hay pruebas de que en Nisa floreciera el culto zoroástrico» (Fryre), y los ritones hallados allí están decorados con escenas de la mitología griega.

Sin embargo, desde el siglo I a.C. en adelante, el elemento iranio comenzó a reafirmarse. Los dos casos más característicos son el monumento del Nimrud Dagh —un ejemplo de contaminación greco-irania— y la sustitución de los nombres divinos griegos por otros iranios en las monedas kusanas.

El monumento erigido sobre el Nimrud Dagh a mediados del siglo I a.C. por Antíoco de Commagene ofrece una lista de dioses con nombres griegos e iranios:

Zeus Oromazdes
Apolo Mithras Helios Hermes
Artagnes Herakles Ares,

a los que se añade «Commagene, mi país nutricio», plausible perífrasis para designar a una diosa de la fecundidad. Si se tiene en cuenta que Verezragna (Artagnes) sustituyó a Indra, y que Ahuramazda y Mitra son el antiguo par Mitra-Varuna, la semejanza de esta lista con la que aparece en el tratado de Mitani resulta sorprendente. Se diría que tenemos ahí un reflejo de la «ideología tripartita» de Dumézil. Por otra parte, parece que se trata tan sólo de una antigua lista modificada, la que presenta en Arsameia junto al Ninfeo Mitrídates, padre de Antíoco, y en la que Hera es la única diosa que aparece.

Bajo Kaniska, el gran rey kusana, las monedas empiezan a presentar por vez primera divinidades griegas tanto por la figura como por el nombre, tales como Hefesto, Helios, Selene. Más tarde, cuando este monarca hubo extendido su dominio a todos los pueblos de su Imperio, se encontró en condiciones de afirmar su propia religión, que era la del Irán. Sólo los epígrafes y los tipos artísticos siguen siendo griegos, pero el idioma es iranio, y lo es también la mayor parte de los dioses, cuando no son helenísticos (Nana) o indios (Śiva, Buda o Uma).

Si bien Ahuramazda aparece dos veces en monedas kusanas, antes había sido representado en el monumento de Commagene; además, recibió culto en la Armenia precristiana (Aramazd). Sin embargo, parece que le precedió, en importancia y popularidad, Mitra. En el maniqueísmo pasó a ser el Hombre primordial.

Mitra aparece en el nombre de varios arsácidas, incluyendo a Mitrídates I, el fundador de la dinastía (171-138) y del Imperio arsácida. Es el dios mencionado con mayor frecuencia en las monedas kusanas. En el Videvdat, una sección relativamente tardía del Avesta, el culto que se describe en el cap. 3 como correspondiente a la primera estancia de la felicidad, es un sacrificio a Mitra. No es de extrañar, en vista de ello, que el dios cuyo culto se difundió por el Imperio romano fuese Mitra, la divinidad más importante en los misterios que recibieron su nombre. Es probable que sea este mismo dios el «gran rey del sol» o «del cielo» anunciado como futuro salvador por los llamados Oráculos de la Sibila, de Hystaspes y del Alfarero. Mitra, en sus versiones parta y sogdiana, jugó un papel de considerable importancia en el maniqueísmo, como *Tertius Legatus*.

Resulta, por consiguiente, imposible determinar si el dios llamado Bel en la inscripción de Arabissos (probablemente del siglo II a.C.), según la cual adoptó éste la religión mazdeísta, era Mitra o Ahuramazda.

Vohu Manah, el «sustituto» de Mitra, no fue reemplazado por éste. Estrabón menciona el culto que se le tributaba en Asia Menor; habría de jugar un papel importante en el maniqueísmo bajo el nombre de Manwahmed.

Verezragna sobrevive como Vahagn en Armenia, como Ošlagno entre los kusanas y como Artagnes en Commagene; también parece

esconderse tras el Herakles cuyas manos estrecha el padre de Antíoco, Mitrídates, en el relieve de Arsameia, si bien es cierto que Heracles era la divinidad favorita de los Seléucidas.

Anahita, a la que los griegos identificaban con Artemis, fue muy popular en Asia Menor y en otros países, especialmente en Armenia.

Se dice que en lugar donde fueron coronados los primeros arsácidas ardía un «fuego inmortal»; en las monedas kusanas aparece representado Azšo. Lo mismo ocurría con Farro (Xvarenah), Ardoxšo (Aši vanuhī, «el dios Aši»), Lrooaspo (Drvaspa), Oado (Vata) y Mao (Mah).

En los nombres arsácidas se advierte la importancia de Tira, «Mercurio»; Narisaf (Nairyo.sanha) era, en el maniqueísmo, otro de los nombres del *Tertius Legatus*.

Zrvan, «tiempo», aunque no está directamente atestiguado en el Irán arsácida, debió de ocupar un puesto de relieve, al menos en la teología, cuando no en el culto, y por lo menos a finales de este período, ya que no sólo era identificado con Aion (así como con Kronos-Saturno) y estuvo representado frecuentemente en los misterios de Mitra (como un dios con cabeza de león), sino que además era, en una de las adaptaciones del panteón de Mani para el Irán, el dios supremo, el equivalente del «Padre de Grandeza» de otras versiones.

5) *De los sasánidas en adelante*

A lo largo del período sasánida debió de existir una rivalidad triangular entre el mazdeísmo, el zurvanismo y los cultos no fundados de los gathas. Pero resulta difícil precisar la respectiva importancia de estos elementos y descubrir una línea de evolución.

Según el Denkart y otras fuentes pahlevi, el fundador de la dinastía sasánida, Artaxšer, fue también el fundador de la ortodoxia mazdeísta; se diría, como escribe Zaehner, que «los monarcas sasánidas vieron en el zoroastrismo la única respuesta válida al creciente dogmatismo cristiano y maniqueo. Conquistaron el poder en el siglo III, por lo que se vieron en la necesidad de hacer frente a un reto con el que no hubieron de enfrentarse sus 'irreligiosos' predecesores». La tradición señala como promotor de esta reforma a un Tosar (leído anteriormente Tansar), que habría actuado bajo Ardašir. Por otra parte, las inscripciones rupestres que tienen el mérito de la autenticidad, se inician únicamente con Sápor, ignorando a Tosar; sin embargo, hablan del sumo sacerdote Karter, conocido anteriormente sólo por haber sido el inquisidor que hizo morir a Mani. Parece ahora que «él fue el agente principal en el resurgimiento zoroastrista que se produjo en el primer siglo del dominio sasánida. Con él parece que el zoroastrismo empezó a actuar por primera vez como una religión fanática y perseguidora». Sin embargo, a pesar de que entre las religiones perseguidas que se enumeran —judíos, cristianos, maniqueos, mandeístas, budistas, brahmanes— hay también unos «herejes dentro de la comunidad de los magos»,

difícilmente podríamos decir de qué ortodoxia se trataba. Sobre todo, ¿qué papel jugaba en todo ello el zurvanismo?

Ciertamente, sería exagerado decir que «las fuentes extranjeras referentes a los períodos aqueménida tardío y sasánida presentan el zoroastrismo persa como un zurvanismo, mientras que los textos nacionales (casi todos ellos compuestos después de la conquista musulmana) ofrecen la imagen de una ortodoxia predominantemente mazdeísta». Porque incluso los textos cristianos no siempre señalan a Zurván como dios supremo del mazdeísmo, sino que muchas veces le dan el nombre de Zeus, o «el gran Zeus», Ohrmazd, otras veces el de Mihr o ambos a la vez. Por otra parte, la teoría (propuesta por Wesendonk y reactualizada por Zaehner) de que las dos escuelas del zoroastrismo dominaron alternativamente durante el período sasánida ha sido convincentemente rebatida por Mary Boyce, demostrando que las pruebas aducidas son válidas únicamente para los períodos supuestamente zurvanitas; por el contrario, no parece haber prueba alguna favorable al mazdeísmo de ningún monarca sasánida. Para empezar, no hay ningún dato de que Karter persiguiera a los zurvanitas. Pues incluso «admitiendo como cosa probada que Karter persiguiera a los zurvanitas materialistas, nada hay que obligue a excluir a Karter de entre los zurvanitas éticos, que parecen ser los mejor conocidos y los más influyentes».

Resulta verosímil, por consiguiente, que el zurvanismo predominara a lo largo del período sasánida. Y si bien los textos avésticos y pahlevi reflejan una reacción mazdeísta, el zurvanismo dejó en ellos su huella, directa e indirecta, como se ve al analizar su cosmogonía. El hecho de que Ohrmazd aparezca como un dios cuádruple entre los mazdeístas, que le atribuyen los nombres de Ohrmazd, Tiempo, Espacio y Religión, parece debido a un precedente zurvanita, en el que Zurván tiene tres elementos asociados: luz, poder y sabiduría.

Zaehner ha distinguido tres versiones del zurvanismo. Según la primera, de los zandiqs, toda la creación se deriva del Espacio-Tiempo infinito; se negaba además la existencia del cielo y del infierno, los premios y los castigos y el mundo espiritual. Según la segunda, de los fatalistas astrológicos, no sólo la suerte terrena del hombre, sino su mismo carácter venía determinado por el Hado, que a su vez estaba regido por los doce signos (buenos) del Zodiaco y los siete planetas (malos). Finalmente, los verdaderos zurvanitas consideraban que el Tiempo es infinito, en su personificación como dios Zurván, y que es padre de los dos espíritus gemelos, bueno y malo, Ohrmazd y Ahrimán.

Mientras que los zurvanitas insisten en la infinitud de Dios, los mazdeístas lo consideran ante todo bajo el aspecto de bueno, limitado, en consecuencia, por el Mal, con el que nada tiene en común. Ohrmazd es luz; Ahrimán es tiniebla.

A juzgar por los documentos contemporáneos, en cuanto que se diferencian de los escritos pahlevi, y que, en la medida en que es posible fecharlos, son possasánidas, Ohrmazd es tan sólo uno más entre otros

varios dioses. Numerosos monarcas, especialmente los dos primeros de la dinastía, Artaxšer y Sápor, le deben su investidura.

Atestiguado por vez primera bajo Sápor aparece el término Yazdan, originalmente plural de *yazata*, una palabra del Avesta que designa, como vimos antes, cualquier dios digno de recibir culto.

Ohrmazd I y II, así como Artaxšer II, deben su investidura a Mitra. Varhrán imita su corona. Un gran ministro lleva el nombre de Mihr-Narseh. Un camafeo perteneciente a un cierto Humihr presenta la imagen de Mihr sobre un carro tirado por caballos; de esta forma aparece también en una obra possasánida. De él recibe su nombre la gran fiesta del Mihragan, así como el fuego Burzen-Mihr.

Varhrán es el nombre genérico de los fuegos regios; Sápor, y también Karter, implantaron muchos fuegos Varhrán; numerosos reyes divinos asumieron el nombre de Varhrán; el segundo de ellos ostentaba en su corona un par de alas que simbolizaban la encarnación alada de Varhrán. Este modelo sería muy imitado más tarde.

Anahita otorgó la investidura a numerosos reyes hasta Sápor III; muchos de ellos portaban una corona que imitaba la de esta diosa. Su templo de Istaxr recibió atenciones de Artaxšer y sus sucesores, probablemente hasta Varhrán II; en él fue elegido Yazdakart III, el último monarca sasánida. Sápor erige un templo a las aguas, que probablemente significan la diosa Anahita. Con el nombre de Nanai aparece en el Martirio de Mu'ain (bajo Sápor II) y también está atestiguada en Sogdiana. Sin nombre, pero inconfundiblemente, aparece en numerosos camafeos, portando una flor, un pájaro o un niño.

Más adelante veremos cómo estos cuatro dioses, Ohrmazd, Mitra, Varhrán y Anahita, corresponden a los cuatro de la lista de Commagene.

Hay otros dioses de menor relieve. Zurván aparece una sola vez, en el nombre de un hijo de Mihr-Narse, Zurvandad. Narse es la forma irania media de Nairyo-sanha, Narisaf en parto. Xvarr, o Farn, la fortuna regia, da su nombre a uno de los grandes fuegos, Farnbag, y aparece también en nombres personales.

IV. RELIGIOSIDAD

1. *Culto (magia, adivinación, plegaria, sacrificio, sacramento, personas sagradas)*

a) Magia.

Aunque este término fue acuñado (por los griegos) precisamente partiendo del nombre de los magos, la magia, en el sentido de método para dominar las fuerzas ocultas, malignas muchas veces, por contraposición al culto de los dioses, que trata de influir en ellos, pero no por vía de coerción, sino asegurando su poderosa benevolencia, fue formalmente condenada por el zoroastrismo, que trataba como criminales a los bru-

jos *(yatu)* y hechiceras *(pairika)*. Según el Videvdat y el Bundahišn, por ejemplo, una de las plagas creadas por Ahrimán contra una provincia del Irán fue la hechicería. Los griegos, y en especial Aristóteles, sabían que los magos no conocían la magia en el sentido vulgar del término; *su* magia era un «servicio a los dioses». De todas formas, en muchas prácticas del culto se advierten ciertos elementos mágicos, como reminiscencias, degeneraciones o corrupciones; las plegarias se utilizan frecuentemente como conjuros. Incluso los medios para repeler una influencia mágica pueden ser, a su vez, de carácter mágico. Por ejemplo, según Yašt, 14,34ss, cuando ha sido lanzado un hechizo contra alguien, el afectado tomará una pluma de halcón y frotará con ella su cuerpo; esto hará que el enemigo se aleje.

b) Adivinación.

En el Irán estaban en uso diversos métodos adivinatorios. El protagonista del *Libro de Arda Viraf*, una obra pahlevi, cuando decidió visitar el más allá, tomó consigo un narcótico que se designaba según el nombre de Vištaspa, el protector de Zaratustra. Esto nos recuerda ciertas prácticas chamánicas, atestiguadas, por otra parte, entre los escitas por Herodoto. Además de prácticas como la rhabdomancia, la cilicomancia y los animales proféticos, las más importantes son la adivinación por los sueños, la astrología y el juicio de Dios.

Los magos de Herodoto eran famosos como intérpretes de sueños y como astrólogos. En cuanto a la adivinación por los sueños, sólo contamos con testimonios griegos referentes a Ciro y Jerjes. Más tarde está atestiguada en la leyenda de Artaxšer, en el Shah Nameh y en el *Libro de Zoroastro*.

Aunque los griegos consideraban a Zoroastro como un astrólogo y adorador de los cuerpos celestes, lo cierto es que la astrología está ausente del Avesta. En la literatura aparece por vez primera en la leyenda de Artaxšer, pero su introducción en el Irán debe de remontarse como mucho al período arsácida. La inscripción de Arabissos, en que se celebra el paso de Bel (Ahura Mazda o Mitra) a la religión mazdeísta, termina con un texto astrológico. En el monumento de Nimrud Dagh aparece una figura astrológica. Finalmente, en los misterios de Mitra, la astrología jugaba un importante papel.

En el sistema mazdeísta, según se expone en el Bundahišn, los planetas, como opuestos a las estrellas, son considerados maléficos. Pero sus nombres, lejos de ser demoníacos, son divinos, resultado de una *interpretatio iranica* de los correspondientes nombres babilónicos. Si el Bundahišn se ocupa de la astrología, ello es porque una historia de la creación (tema general de este libro) incluye lógicamente un horóscopo del mundo, o *thema mundi*, es decir, la posición de los cuerpos celestes al comienzo de su existencia, así como el horóscopo del primer hombre, Gayomart.

La astrología juega también un papel importante en el Shah Nameh.

El juicio de Dios u ordalía está abundantemente atestiguado en los libros pahlevi, así como en dos pasajes al menos del Avesta. En Yašt, 12 se menciona la preparación de una ordalía en que se utilizarán el fuego, ramas sagradas, manteca y jugo de ciertas plantas. El Videvdat menciona otros dos tipos de ordalía, una con agua hirviendo y otra con azufre. Los gathas contienen una referencia a la ordalía como una práctica habitual; son, en cambio, numerosas las alusiones a una ordalía futura que tendrá lugar al final de los tiempos. Según Zatspram (un escritor pahlevi), el profeta en persona se sometió a la prueba del fuego para demostrar la excelencia de su religión. Se trata aquí indudablemente de una proyección retrospectiva en que se sitúa en un pasado legendario una costumbre sobre la que poseemos al menos un testimonio histórico: en el reinado de Sápor II, Aturpat, hijo de Mahraspand, a fin de probar la verdad de su doctrina, hizo derramar sobre su pecho metal fundido. El hecho se consigna en el Denkart y en otros textos pahlevi.

c) Oración.

La eficacia de la oración está garantizada por numerosos precedentes consignados en el Avesta. Del mismo Ahura Mazda se afirma que pronunció la plegaria *Ahunavar*, y, según el Bundahišn, triunfó durante tres mil años del Espíritu maligno. Cuando éste tentó a Zaratustra, el profeta logró vencerlo mediante la recitación de esta plegaria, que había aprendido del mismo Ahura Mazda.

El Avesta conoce una actitud para orar. La palabra usada para designarla, *ustanazasta*, es muy antigua, ya que aparece también en la India védica: *uttanahasta*. Está representada en algunos relieves de Naqš i Rustam, Daskyleion, etc. Consiste en elevar verticalmente una mano hacia la divinidad.

Las oraciones podían cantarse o salmodiarse, pero la forma de orar más característica entre los zoroastristas consistía en musitarlas o murmurarlas.

Los gathas son himnos dirigidos por Zaratustra al Señor sabio y su corte de Entidades. La actitud de Zaratustra ante aquél se manifiesta casi siempre en preguntas y demandas. Le necesita, pide ayuda, trata de iniciar un diálogo con él a fin de obtener la iluminación, instrucciones, la victoria sobre sus enemigos. Pide también su recompensa, como hacían los bardos védicos en los *danastuti*.

Las cuatro plegarias de los gathas más frecuentemente repetidas, además del *Ahunavar* ya mencionado, así como el *Airyema išyo*, al que hemos aludido a propósito de Airyamán, son el *Ašem Vohu* y el *Yehne hatam*. Resultan difíciles de traducir; los parsis sólo tienen una vaga idea de su significado.

En los «Siete Capítulos» (en el lenguaje de los gathas) se han incorporado una plegaria a las aguas y otra al fuego.

Los Yašts consisten esencialmente, además de las alabanzas de la divinidad, en una explicación de cómo se debe pedir.

La eficacia de la oración depende en gran medida del momento en que sea recitada. A lo largo del día hay cinco ocasiones en que es obligatoria la oración: son los momentos en que el sacerdote atiende al fuego sagrado. Son éstos: el primero, el avéstico *havani*, «cuando se exprime (el haoma)», que tiene lugar al amanecer; el segundo es *rapithwina*, al tomar la comida de mediodía; el tercero, *uzayeirina*, por la tarde; el cuarto, *aiswisruzrima*, a la puesta del sol; el quinto, *ušahina*, literalmente, «a la aurora», entre la media noche y el amanecer. Las plegarias pronunciadas en estos diversos momentos incluyen himnos al fuego, a las aguas, al sol y a la luna.

Se recitan plegarias también en diversos momentos del día: al levantarse, asearse, antes y después de las comidas o al realizar otras funciones naturales. El himno a la luna se recita una vez al mes. Hay muchas circunstancias de la vida, por ejemplo, cuando se emprende una tarea, en que se prescribe la oración. En el Šayast ne Šayast pahlevi se ofrece una larga lista de oraciones; también contiene otra el Rivayast, más reciente, en gujerati.

Los sacrificios y sacramentos, de que nos ocuparemos inmediatamente, están sembrados de plegarias.

d) Sacrificios.

Los tres elementos principales del sacrificio iranio eran la sangre, el haoma y el fuego.

α) *Sacrificios sangrientos.* Zaratustra parece haber repudiado un cierto tipo de rito sacrificial, pero en modo alguno es cierto que condenara todo sacrificio sangriento como tal. En numerosos lugares del Avesta hay testimonios de sacrificios de animales. El término *myazda* designa una ofrenda consistente en carne y vino. En Yasna, 11 se mencionan las partes de la víctima que corresponden a Haoma. En Yašt, 8 y Videvdat, 18 se prescriben sacrificios de ovejas.

También es mencionado en el Avesta el sacrificio del toro (junto con el de caballos y ovejas). Bajo los Aqueménidas estuvieron muy difundidos los sacrificios sangrientos. Herodoto los describe, igual que Estrabón, a propósito de los partos. También Plutarco habla de sacrificios sangrientos, pero esta vez en relación con el culto de Ahrimán, en que se inmola un lobo. Por lo que respecta a los Sasánidas, la inscripción de Sápor nos informa de que el rey, cuando instituyó los fuegos, determinó que se inmolara cada día un cordero. El historiador armenio Eliseo dice que Yazdakart II celebró sus victorias sobre diversos pueblos sacrificando en el altar del fuego muchos toros y machos cabríos de larga pelambre. Cinco textos pahlevi se ocupan del sacrificio sangriento. El recuerdo de los sacrificios de toros sobrevive en el término pahlevi que sirve para designar a la oveja, *gospand*, que procede de las palabras avésticas *gav*, «buey», y *spenta*, «sagrado». Cuando se dejó de sacrificar toros, sustituyéndolos por ovejas, que resulta-

ban más baratas, el nombre de los primeros fue transferido a las segundas.

El acto central de los misterios de Mitra nos presenta al dios en el momento de sacrificar el toro primordial, de cuya cola brota una espiga de trigo. Hemos de añadir este dato, anticipándonos al capítulo siguiente, en el que nos ocuparemos de la cosmogonía, a las noticias de los textos pahlevi sobre el sacrificio del toro en sus tres versiones distintas, concretamente, la degollación del toro por Ahrimán, que dio por resultado la aparición de toda vida animal y vegetal (al parecer, lo mismo que dan a entender todos los monumentos mitraicos); el sacrificio del toro al final de los tiempos, cuyo efecto será comunicar la inmortalidad a todos los hombres (es casi absolutamente seguro que la intención principal del sacrificio mitraico era la de asegurar la inmortalidad); el sacrificio del toro por los primeros padres del Hombre, como se narra en el Bundahišn. La presencia del perro y de un animal carnívoro en el sacrificio, así como la participación de los daevas, indican, como acertadamente ha advertido Zaehner, que este sacrificio es ciertamente el original del sacrificio del toro que se celebra en los misterios mitraicos.

β) *Haoma.* La preparación del haoma constituye por sí misma toda una ceremonia. Se maceran en agua sagrada las ramas de la planta haoma; luego se colocan en un mortero, cuyos costados han sido golpeados repetidas veces con el correspondiente mazo, mientras se pronuncian fórmulas apotropaicas. Se recoge el jugo y se filtra con un cedazo hecho con pelo del toro sagrado. El sacrificio del haoma es una ceremonia vivificante, análogo al del soma en la India. Uno de los aspectos de su eficacia se revela en la procreación. Los héroes que primero extrajeron el jugo del haoma, según el Hom Yašt (Yasna, 9-11) obtuvieron como único beneficio la descendencia. Por esta misma razón, Zurván ofreció el sacrificio durante mil años; el de la India, Prajapati ofrece *ghee* al fuego. Del mismo modo que el más enconado adversario de Prajapati es Mirtyu, «Muerte», también Haoma es enemigo de la muerte y de los daevas. Haoma se administraba hasta hace poco a los moribundos como una especie de viático, el alimento de la inmortalidad. Del mismo modo, los bardos védicos que han bebido el soma se hacen inmortales. El Yasna, o sacrificio del haoma, se realiza muchas veces en beneficio de los difuntos, y ello por razones obvias. También van destinados a los difuntos los sacrificios de pan y *ghee*, dirigidos en este caso a Sraoša, el guía de las almas de los muertos.

γ) *Fuego.* El fuego aparece en numerosos ritos. El Nirangistán afirma expresamente que los sacrificios de carne y grasa se hacen al fuego. En el Yasna no recibe sacrificios sólidos o líquidos, sino que el sacerdote se sitúa frente a él durante toda la ceremonia y se dirige explícitamente a él en distintos momentos, mira hacia él, le presenta el haoma, etc.

El fuego de grado supremo, fuego Varhrán o Bahram, se guarda

en los templos principales y recibe trato de rey: sobre él pende una corona; numerosos textos pahlevi le llaman el rey de los fuegos; la ceremonia de instalarlo recibe el nombre de entronización.

La obligación de mantener siempre encendido el fuego sagrado y el que se considere una acción criminal dejarlo extinguir no son rasgos específicos de la religión irania. Estos mismos rasgos se dan, por ejemplo, en el culto de Vesta; también es probable que en período indoeuropeo estuviera desarrollado el culto del fuego doméstico. El cuidado con que los mazdeístas atienden el fuego es, al menos en parte, una costumbre anterior a la nación irania. Así, cuando los «purifican», dan a esta acción un nombre de origen indoeuropeo: *yaozda*.

En los Rivayats (pahlevi o persas) parecen haberse fundido dos tradiciones distintas referentes al ritual del fuego. Un primer rito consiste en la purificación del fuego, que se refina recogiendo únicamente la llama y juntandola con otras que le sean semejantes, a fin de formar un fuego superior; el otro consiste en una regeneración del fuego mediante el traslado del que ya está gastado (es decir, de sus ascuas brillantes, sin la llama) a un fuego superior ya existente. El fuego inferior, por decirlo así, es devuelto al superior, a fin de renovar su potencia. Esto nos recuerda la costumbre, difundida por todo el mundo, de renovar las hogueras en la víspera del Año Nuevo; lo cierto es que parece probable que, para dar a este rito su pleno significado, había de completarse devolviendo el fuego al hogar del que había sido tomado. Este rito parece haber adquirido importancia bajo los Sasánidas.

Aparte de la distinción entre el fuego *Bahram*, los fuegos de segundo grado, o *Adarán*, suficientes para una aldea habitada por una docena de familias, y los fuegos de tercer grado, o domésticos, *Dadgah*, bajo los Sasánidas había una diferenciación de fuegos conforme a las clases sociales: el *Farnbag* estaba relacionado con los sacerdotes; el *Gušnasp*, con los guerreros; el *Burzen Mihr*, con los agricultores. En el Avesta no se nombran explícitamente estos tres fuegos, pero se alude a ellos en una de sus secciones, llamada *Siroza*. Hay todavía otra clasificación, de la que se hallan testimonios ya en el Avesta, y en la que se refleja una especulación física: la doctrina natural de la presencia ubicua del fuego en el universo. Se distinguen cinco fuegos; no es mera coincidencia que también en la India se conozcan tres fuegos sacrificiales (que vienen a coincidir con los tres fuegos «sociales» del Irán) y otros cinco naturales.

Los rayos del sol nunca deben dar sobre el fuego, pues podrían disminuir la potencia de éste. Por esta misma razón no se puede añadir fuego a otro fuego, sino en el caso del «fuego enfriado». Los creyentes habían de contentarse con desfilar en torno al fuego por el corredor que rodeaba la cámara en que ardía. Pero, al parecer, había otras ceremonias en que se exhibía el fuego, a juzgar por los *tetrapyles*, abiertos por los cuatro costados, que se hallaban sobre la cumbre de las colinas, como para que se les viera desde todas partes por la noche, y desde la

mayor distancia posible. Ningún texto menciona este rito, pero no parece haber otra explicación de que se eligieran lugares elevados.

e) Sacramentos.

Reservamos este término, para mayor claridad, a las ceremonias en que los fieles se hallan personalmente implicados en algún momento. Hay que distinguir entre ceremonias de iniciación, de purificación y de carácter funerario.

α) *Iniciación.* Todo creyente mazdeísta había de ser iniciado durante su juventud en una ceremonia que esencialmente consistía en revestirle, fuera hombre o mujer, de la banda y la túnica. La banda o ceñidor es el emblema obligado de todo mazdeísta, que la ata y desata varias veces al día. Reviste un simbolismo múltiple. Su equivalente en el universo es la Vía Láctea. Por otra parte, la túnica que Ahura Mazda ofreció a Haoma simboliza la «buena religión mazdeísta». Ha de ser blanca, símbolo de inocencia, pero sobre todo, símbolo de religiosidad. Después de la muerte, el alma recibe una vestidura blanca y luminosa, parecida a la túnica que llevan los vivos, que es la vestidura de Vohu Manah. Esta vestidura del alma es tema frecuente de los escritos pahlevi: las virtudes que ayudan a combatir contra el mal son los vestidos, las armas, la armadura del creyente, etc.

Las ceremonias de iniciación con que un individuo es admitido al estado sacerdotal resultan más complicadas. De los sacerdotes nos ocuparemos más adelante, p. 351.

β) *Purificación.* La principal ceremonia de purificación, llamada *barešnum*, aparece descrita en el Videvdat. El candidato se coloca sucesivamente en varios hoyos practicados en el suelo, que están destinados evidentemente a recibir y transmitir a la tierra las impurezas de que se va despojando el hombre mediante *gomez* (orines de toro), arena y agua. Estos hoyos están rodeados a cierta distancia por surcos formando rectángulos, cuyo significado es claro: sirven para delimitar las zonas de polución en que se lleva a cabo la purificación. Todo lo sagrado y todo lo impuro se aísla, pues ambas nociones originalmente son una misma.

El *barešnum* requiere la presencia de un perro, que es llevado varias veces hasta el candidato para que éste lo toque con la mano izquierda en la oreja derecha del animal. Este perro ha de ser «de cuatro ojos», es decir, que debe tener dos manchas bajo los ojos, peculiaridad que se supone duplicar la eficacia de su mirada. También en los funerales es costumbre acercar al cadáver un perro de cuatro ojos. Resulta difícil separar el *sagdid* («mirada del perro») funerario de la creencia en que dos perros, según el Videvdat, guardan el Puente del Remunerador, y que, además, tienen su paralelo numérico en los dos perros «de cuatro ojos» que en la India son los mensajeros del dios de la muerte, Yama.

γ) *Ceremonias fúnebres.* Un rasgo bien conocido del mazdeísmo es la costumbre de depositar los cadáveres en torres, descritas en el Vi-

devdat, que les da el nombre de *daxma*, en las que los cuerpos quedaban abandonados a las aves rapaces. El origen de esta costumbre, en que los mazdeístas ven un medio de evitar que se impurifiquen la tierra, las aguas o el fuego, es desconocido. En Herodoto leemos únicamente que los magos no enterraban ni quemaban los cuerpos de sus muertos, sino que los dejaban expuestos a las aves y a los perros. Por otra parte, el mismo Ciro fue depositado en un sarcófago colocado sobre una especie de torre, mientras que los restantes Aqueménidas hicieron cubrir de cera sus cuerpos y enterrarlos en tumbas excavadas en la roca.

Una vez que los cuerpos habían estado expuestos durante el tiempo adecuado, los huesos eran recogidos y guardados en urnas llamadas *astodan*.

f) Personas sagradas.

Parece conveniente tratar en este apartado sucesivamente de Zaratustra y de los sacerdotes en general.

α) *Zaratustra*. Se dio a sí mismo el nombre de *zaotar*, equivalente del sánscrito *hotr*, que quizá significaría su competencia para invocar a las divinidades y ofrecerles libaciones. En el Visprat (una sección del Avesta) se enumeran otras siete clases de oficiantes, y lo mismo se hace en el Veda. Pero, dado que no coinciden los nombres, puede sacarse la conclusión de que únicamente la función del *hotr-zaotar* está atestiguada con seguridad en el período indo-iranio.

β) Los gathas hablan de *usigs* y *karapans*, sacerdotes, al parecer, de cultos condenados, así como de *kavi*, término que tiene su equivalente en la India, y que originalmente podría haber designado a los videntes; aquí se toma en sentido peyorativo, excepto en el caso de Kavi Vištaspa. En el Avesta posterior se usa como título de los soberanos pertenecientes a una determinada dinastía. El Avesta posterior designa al «sacerdote» con el término de *athaurvan*, que difícilmente podría desvincularse del sánscrito *atharvan*, por una parte, y del término iranio para designar al fuego, *atar*, por otra.

En persa antiguo está atestiguada la palabra *magu*, pero aparece una sola vez en todo el Avesta, que, por alguna razón desconocida para nosotros, habría tratado de evitarlo. En los gathas, sin embargo, encontramos la palabra *magavan*, que podría tener alguna relación con *magu*, pero cuyo significado exacto no está claro. Etimológicamente, equivale casi con absoluta exactitud al sánscrito *maghavant*, que significa «generoso».

En el Irán no parece haber existido una jerarquía sacerdotal hasta después del reinado de Sápor. En su época y en la de su antecesor Artaxšer había simplemente *magus* o *mogmarts*, términos genéricos que se encuentran en camafeos y en el poema de Artaxšer. Los *erpats* formaban una clase especial de sacerdotes, llamados en el Avesta *aezrapaiti*, o «maestros de instrucción».

Cuando se crearon los rudimentos de una jerarquía—probablemen-

te en tiempos de Ohrmazd I y en beneficio de Karter—se inventó un término para designar la subordinación de varios magos a uno de ellos, concretamente, *magu-pat*, «maestro de magos», cuya semejanza con *er-pat*, «maestro de instrucción», es únicamente superficial. Más tarde, quizá bajo Varhrán V, se creó una dignidad eclesiástica suprema, cuyo título se copió del que ostentaba el Rey de Reyes, *šahan šah*, initado en *mogpatan-mogpat* (actualmente, *mobadan mobad)*.

2. *Etica*

Los preceptos de la ética mazdeísta pueden contemplarse desde dos puntos de vista: el fomento de la vida y la lucha contra el mal. Para fomentar la vida hay que ganarse el sustento con la ganadería y la agricultura, y engendrar hijos. Combatir el mal exige luchar contra los demonios y todos los demás seres, hombres o animales, que estén de su parte. En cierto sentido, ambos puntos de vista parecen coincidir, teniendo en cuenta que las fuerzas del mal son también las fuerzas de la muerte: el bien se opone al mal como la luz a las tinieblas, como la vida a la muerte. En realidad, los preceptos favorables a la vida pueden expresarse como órdenes de lucha. Por ejemplo, Zatspram interpreta el comer y el beber como una manera de luchar contra el demonio femenino Az, «Concupiscencia».

En otro sentido, ambos puntos de vista son contradictorios: ¿cómo luchar contra las fuerzas del mal sin suprimir algunas vidas, por ejemplo, las de los animales dañinos? En este caso prevalece el segundo punto de vista: el Irán ignora, incluso en teoría, el respeto universal a la vida, tal como lo preconiza el budismo, o según lo aplica la India brahmánica para justificar su dieta vegetariana.

Si se trata de vidas humanas, ¿qué punto de vista debe prevalecer? ¿Habrá que matar a los enemigos de la vida? Sobre este punto, el zoroastrismo da diversas respuestas. Los maniqueos, cristianos, budistas, etcétera, fueron perseguidos bajo los sasánidas, desde la época de Karter en adelante. Con la dominación musulmana, el mazdeísmo perdió toda su agresividad. Hay tan sólo un caso en que la muerte ha de ser preferida a la vida: cuando un mazdeísta elige la muerte en vez de la apostasía. Queda siempre el deber de tratar mal a los malvados, como expresamente proclamó el mismo Zaratustra.

Pero hay más: la actitud «vitalista» contiene su propia condenación, ya que todo ser vivo se alimenta de otros seres vivos, a los que no tiene más remedio que matar. Aturpat, hijo de Mahraspand, ordena: «Abstente rigurosamente de comer carne de vacuno o de cualquier otro animal doméstico... Pues aunque pruebes sólo un bocado, contaminas con el pecado tus manos; aunque un camello sea sacrificado en otro lugar por otro hombre, es como si tú mismo lo hubieras sacrificado con tu propia mano». Esta prohibición está de acuerdo con Zaratustra, que prohíbe al menos cierta forma de sacrificios de toros. Se puede vivir

a base de pan, leche, vegetales y agua; en todo caso, es obligatorio trabajar la tierra, criar ganado y ordeñarlo. La abstención de carnes es el preludio de la resurrección. Pero el mazdeísmo no tolera en ningún caso el ayuno, que se estima capaz de debilitar al creyente en sus luchas contra el mal. En el Avesta hay numerosas referencias a los alimentos de origen animal; quizá se trate de supervivencias de la época nómada, cuando se comía carne únicamente después de haber sido sacrificada.

Como la actividad sexual está subordinada a la procreación, resulta comprensible que la homosexualidad estuviera rigurosamente prohibida, así como el trato carnal con cortesanas y prostitutas, personajes que estaban tipificados en la Ramera primordial, cuya acción se interpretaba en términos dualistas: mezcló la semilla de los malvados con la de los buenos, en vez de mantenerlas separadas.

Se comprende también que el celibato y la castidad absoluta estuvieran proscritos. Es preciso perpetuar la especie humana, colaboradora indispensable en la lucha de Ohrmazd contra Ahrimán. El mazdeísmo condena la ascética cristiana, maniquea, etc.

Menos comprensible resulta que, en nombre del mismo principio, se condenen el adulterio y la poligamia. Por el contrario, si es cierto que un deseo se aquieta accediendo a su impulso —del mismo modo que el demonio del hambre se vence comiendo—, este método debería estar siempre autorizado. De hecho, Mazdak, el reformador «comunista» del siglo v, que pretendía interpretar el zoroastrismo en toda su pureza, recomendaba que las mujeres fueran compartidas. El matrimonio —fidelidad conyugal— se impuso por razones sociales y económicas.

También explican las razones sociales, al parecer, el desarrollo del matrimonio consanguíneo. Esta es, según los Rivayats, casi la más meritoria de todas las acciones. Sólo le supera la ejecución de todos los ritos de la consagración sacerdotal. Los Rivayats se refieren al matrimonio entre primos carnales, interpretación que también aparece en el Denkart. Pero no siempre fue así. A propósito de ello merece la pena resumir el excelente estudio de Gray sobre este tema, en la *Encyclopaedia of Religion and Ethics* (VIII, 456): el Avesta habla de *xvaetvadaza* únicamente en cinco pasajes, recientes todos ellos, y sin definir el término. Zaratustra lo ignora. Los escritores griegos y latinos nos informan de matrimonios entre padres e hijos, o entre hermanos y hermanas uterinos, no sólo en la familia real persa, sino en el pueblo persa en general, y sobre todo entre los magos. Esta costumbre se mantuvo en época sasánida. Los textos pahlevi la recomiendan calurosamente, sin que pueda cabernos duda alguna en cuanto a su significado. Su órigen se justifica en el Denkart por el deseo de mantener pura la raza, así como por la oportunidad para incrementar el mutuo conocimiento entre los esposos y su cariño hacia los hijos. El Rivayat pahlevi observa —quizá con razón, teniendo en cuenta la dominación musulmana— que la exogamia podría fomentar el laxismo religioso y la misma apostasía. Esta práctica parece haber sido ajena a la doctrina de Zaratustra, pero es posible que

se trate de una antigua costumbre indoeuropea, ya que aparecen paralelos de ella entre los persas antiguos, entre los lituanos, que permiten el matrimonio entre el padre y la hija, no entre la madre y el hijo, y entre los antiguos irlandeses. Parece que en Irán trataron de imponer «esta forma extrema de endogamia» (Gray) los magos en tiempos de los sasánidas y en los primeros siglos de la dominación musulmana. Pero la masa de los creyentes se resistió a ella, terminando por desaparecer.

La justicia distributiva estaba regulada por los principios de la veracidad y el respeto a los contratos. El salario prometido debe ser pagado, afirma Zaratustra. Más en particular, se prohíbe la usura y la acumulación de riquezas como pecados graves (Rivayats), pero se autoriza un interés equitativo *(Sad Darband Hoš*, 38).

Zatspram desaprueba la codicia. La caridad es fuente de méritos. «Si alguien da (a un creyente) una cantidad de carne como la de este pájaro de mis Parodars (el gallo)», dice Ahura Mazda (Videvdat, 18, 29), «yo no le interrogaré dos veces para dejarle entrar en el Paraíso». Se trata incluso de una obligación, pues, cuando alguien se niega a entregar una pequeñísima parte de sus riquezas a un justo que se la pide, hace que el demonio femenino de la Mentira quede embarazado, «del mismo modo que los otros machos dejan embarazadas a las hembras al dejar en ellas su semilla».

Los intereses de la religión coinciden con los de la autoridad, pues las leyes religiosas dominan, al menos teóricamente, todos los ámbitos de la vida (como en el Islam). De Artaxšer, el monarca sasánida, se cuenta haber afirmado que religión y monarquía son hermanas, y que ninguna de ellas puede hacer nada sin la otra. La religión es el cimiento de la monarquía, mientras que ésta protege a aquélla. Ahora bien, todo lo que carece de cimiento termina por hundirse, y todo lo que carece de una protección acaba por desaparecer. Es importante para la buena marcha del mundo que cada cual se sitúe en el lugar que le corresponde, es decir, que cumpla los deberes de su estado (Denkart, 45, 15-19, y Carta de Tosar).

El orden económico, amenazado por la predicación «comunista» de Mazdak, fue restablecido por un rey, Cosroes Anošarván. Lo que más teme el Espíritu Malvado es que se unan en una misma persona la realeza y la buena religión (Denkart, 129). De hecho, al final de los tiempos, la obra de los Salvadores irá precedida por la de un rey, Varhrán el Espléndido.

En los moralistas iranios aparecen teorías sobre los vicios y las virtudes, por ejemplo, la que ha estudiado Menasce, que nos recuerda un conocido modelo griego, la *Etica a Nicómaco*. Compara Menasce diversos pasajes, que señala con letras, y cuya doctrina resume como sigue: Texto A, sobre la represión del vicio, indicando que ello no debe traer consigo la supresión de las virtudes a que se parecen los vicios. En B, se exige que las virtudes estén libres de cualquier mezcla de vicio, ya que éste, según C, trata siempre de suplantarlas. La salud

del alma, por consiguiente, implica una medida exacta que asegure el equilibrio de las potencias y las preserve de la intrusión de elementos antagónicos capaces de producir una alteración en ellas.

Esta doctrina presupone otra, concretamente, la del justo medio *(patman)*, que el Irán reivindica como peculiarmente suya, cosa que también hace el Islam. «El Irán alabó siempre el justo medio y condenó el exceso y el defecto», afirma el Denkart (429, 11). «Entre los bizantinos, los filósofos; en la India, los eruditos; en todas partes, los especialistas han alabado generalmente al hombre de sutil discurso, pero el Irán alabó siempre a los sabios». De hecho, se hace imposible determinar si hay aquí una idea genuinamente irania o únicamente un préstamo tomado de Aristóteles. En todo caso, será útil notar que también los chinos tienen su doctrina del justo medio.

En Irán chocaba esta idea con una concepción cosmogónica designada con el mismo término de *patman*, concretamente, el pacto establecido entre Ohrmazd y Ahrimán comprometiéndose a luchar entre sí durante un número limitado de años: una fórmula de coexistencia no pacífica.

En todo caso, esta máxima no corresponde a una nación bárbara o primitiva, sino civilizada, capaz de costumbres moderadas, como las que recomendaba Aturpat, hijo de Mahraspand, que escribe: «No albergues venganza en tus pensamientos, ni te pongas a la altura de tus enemigos. Considera más bien a cuántos daños y heridas te expones si golpeas con venganza a tu enemigo, y que rumiarás (perpetuamente) en tu corazón la idea de la venganza». Unas palabras que distan mucho de la predicación de la guerra santa por Zaratustra y su consejo de tratar mal a los malvados.

La ética, finalmente, consigue remontarse a la idea del altruismo: «Haz el bien», dice Aturpat, «simplemente por ser el bien». El destino del hombre depende de la elección que hace a cada momento, y en los detalles más menudos de su vida, entre palabras, pensamientos y actos buenos o malos. Y esta elección es libre. Zaratustra ya lo dijo, y en pahlevi hay un término para designar a los que «tienen voluntad libre»: *azad-kam*.

¿Cómo explicar algo que ocurre con tanta frecuencia, la infelicidad de los justos? ¿Cómo reconciliar la omnipotencia del hado con el libre albedrío? Los mazdeístas se plantearon estas preguntas. Su solución más sorprendente es la que aparece en el Videvdat pahlevi: *gete pat baxt, menok pat kunišn*, «lo material está de acuerdo con el hado; lo espiritual, con la acción». En otras palabras, dependemos del hado únicamente en cuanto a las cosas materiales, mientras que en el orden espiritual nuestra acción es autónoma. Es posible que los iranios encontraran esta fórmula sin ayuda de nadie. Sin embargo, no se puede ignorar que los neoplatónicos hallaron otra parecida, al menos por lo que se refiere al contenido. Dieron con este medio para «escapar del determinismo»; como si dijéramos: identificaron *heimarmene* con *physis*, de-

jando de esta forma libre al espíritu. Plotino acostumbraba a decir que el alma sin el cuerpo es libre. Los iranios, a menos que fuesen maniqueos, no despreciaban la materia ni se preocupaban mucho del alma separada de ella.

Esta concepción servía para salvaguardar la responsabilidad humana al limitar la eficacia de los esfuerzos del hombre al ámbito de la moral. Sin embargo, esta idea resultaba, de hecho, muy dura, y se terminó por llegar a un doble compromiso. Por una parte, se comprendió que resultaba sobrehumano dejar todas las cosas de este mundo en manos de un Hado sobre el que no se tiene dominio alguno. ¿No habría una posibilidad, en el ámbito material, de ejercer alguna influencia sobre el hado? Ha de haberla en algunos casos. Siempre será posible inclinar la voluntad de los dioses. Para mantener esta esperanza, los libros pahlevi establecieron una distinción entre *baxt*, el simple hado—que ni siquiera los dioses pueden alterar—, y *bagobaxt*, el «hado establecido por los dioses», que puede ser modificado por ellos en respuesta a las plegarias o los méritos de la persona.

Por otra parte, la vida futura depende del resultado de comparar las obras, las palabras y los pensamientos buenos con los malos de toda la vida: este principio se propone en todo su rigor, hasta el extremo de que, como veremos al tratar de la escatología, se prevé un lugar especial —*hamestagan*—para aquellos cuyas obras buenas dieron exactamente el mismo peso que las malas. De hecho, también este principio se suaviza para dar un margen de comprensión a la debilidad humana. No todas las faltas serán consignadas o pesadas para siempre en los registros. Hay dos maneras de borrarlas. Una es la confesión, junto con la contrición y la penitencia: «Yo he hecho esta penitencia—dice la fórmula *Patet*—a fin de borrar mis pecados, obtener la parte que me corresponde por las buenas obras hechas y para descanso de mi alma», etc. El segundo medio consiste en una comunicación del exceso de méritos (el equivalente de la «comunión de los santos» del cristianismo): «Si ocurriera que yo abandonase este mundo sin haber hecho mi penitencia (final), y alguno de mis parientes próximos hiciera penitencia en mi favor, yo se lo agradezco». Esta comunicación de méritos justifica las oraciones y los ritos que se celebran por los difuntos, que se consideran eficaces por sí mismos, independientemente de los méritos de quienes los ejecutan o patrocinan. Estos ritos, por supuesto, pueden practicarse en vida del beneficiario, considéresele o no *in articulo mortis*. Según el Sad Darband Hoš, puede que alguien haya pecado mucho; si se han ejecutado los ritos *in articulo mortis*, cuando el alma atraviese el Puente del Remunerador contará con la asistencia del «Espíritu de los Gathas», que la sostiene e impide que caiga en el infierno y en las manos de Ahrimán. En el caso de que la ceremonia se celebre fuera del *articulo mortis*, sus beneficios quedan sujetos a una tarifa; concretamente, es setecientas veces más provechoso que se celebre el Yasna no

de forma discontinua, sino con la intervención de cuatro sacerdotes que se deben turnar dos a dos durante tres días y tres noches.

El mazdeísmo, por consiguiente, no es una religión puramente ética, como podría parecer. Hasta es posible que nuestra descripción de ella, al insistir en el libre albedrío, produzca una impresión poco exacta. En la práctica, el creyente mazdeísta se hallaba constantemente implicado en una lucha tan minuciosa contra la impureza por contacto con la muerte y por otras mil causas, contra la amenaza, hasta mientras dormía, de los demonios siempre presentes, que con seguridad no tendría muchas veces la sensación de gobernar libremente su propia vida, con verdadera responsabilidad moral.

Independientemente de esta actitud mazdeísta, la creencia en el poder del destino desemboca a veces en el fatalismo. Este es uno de los temas más importantes y una fuente de inspiración para los poemas épicos. El fatalismo se asocia fácilmente con el zurvanismo, que también se tiñe a veces de materialismo. Así, en el *Menok-i-Xrat*, leemos que «aunque uno se arme con el valor y la fortaleza de la sabiduría y del conocimiento, así y todo no es posible luchar contra el hado. Porque una vez que algo ha sido fatalmente establecido, y además resulta cierto, lo mismo si es bueno que al revés, el hombre sabio se extravía en su obra, y el hombre de conocimiento erróneo se vuelve diestro en su tarea; el cobarde se hace valiente, y el valiente se vuelve miedoso; el hombre enérgico resulta perezoso, y el perezoso, enérgico. Pues una vez que algo ha sido fatalmente establecido, surge una ocasión que suprime todo lo demás».

Sin embargo, en conjunto, se puede decir, como escribe Zaehner, que «las premisas teológicas» del mazdeísmo «se fundan en una visión esencialmente moralista de la vida».

V. MITO, DOCTRINA

1. *Cosmogonía*

a) En los gathas.

Yasna, 44, se pregunta quién creó el cielo, la tierra, etc. Una pregunta retórica, ya que se alude claramente a Ahura Mazda. Pero como esta divinidad aparece más tarde en el papel de señor del tiempo, también es posible que se insinúe implícitamente la creencia en la supremacía de Zurván. Un segundo momento en el comienzo de las cosas es la elección (Yasna, 30; etc.) hecha por los Espíritus gemelos entre el bien y el mal, la vida y la muerte, etc., seguida por otra decisión semejante que hacen los daevas y el hombre. Un tercer momento viene señalado por el «contrato social» (Yasna, 29), en que el hombre y el toro se comprometen mutuamente bajo el gobierno de Zaratustra y de un jefe bueno que aún está por venir. Este personaje completará la obra

de la creación y ampliará los dominios de la justicia divina. Dumézil ha buscado recientemente un trasfondo anterior a Zaratustra, indo-iranio al menos, para el lamento del alma del toro, mediante una comparación con el Mahabharata, el Rigveda y otros textos.

b) Avesta tardío y escritos pahlevi.

En Yašt, 13 se dice que los *fravašis* tuvieron cierta intervención en la cosmogonía, no sólo prestando su ayuda a Ahura Mazda para mantener separados el cielo y la tierra, sino también en la tarea de «descongelar», como si dijéramos, las aguas, las plantas y los cuerpos celestes.

Según el Videvdat, Yima extendió tres veces la tierra, lo que recuerda los tres pasos de Visnú en la India. Esta figura debió de ser uno de los «hombres primordiales» tan frecuentes en la mitología indo-irania; en la India, Yama se convierte en el rey de los muertos. En los dos ámbitos es el hijo de Vivasvant-Vivanhan, que en la India se identifica con el sol. Gayomart, cuyo nombre parece estar compuesto de dos términos característicos de los gathas, cuyo significado es «vida mortal», ha sido comparado con el dios solar védico Martanda. Por otra parte, parece que sustituyó a Yima en el zoroastrismo como hombre primordial. Según el Bundahišn, es tan ancho como alto, lo que probablemente significa que se le atribuía la forma esférica. Tenemos aquí la idea antigua del microcosmos. Otro texto pahlevi, el Rivayat, afirma que Luz Infinita produjo un cuerpo de gigante, cuyas distintas partes se convirtieron en el cielo, la tierra, el agua, las plantas, el toro, etc.

En el Bundahišn se halla completamente desarrollada la historia de la creación, que se extiende a lo largo de doce mil años desde el principio al final. Pero hay otra narración atestiguada desde más antiguo, gracias a los autores cristianos del período sasánida; aparece en el mito zurvanita que recogen Eznik y otros, y que probablemente representa una etapa anterior del desarrollo de esta doctrina. En este caso, el tiempo transcurrido se reduce a diez mil años. Durante el primer milenio, Zurván, como antes hemos visto, ofrece sacrificios a fin de obtener descendencia. Se le plantea una duda en cuanto a la posible eficacia de sus oblaciones. Al final de este período le nacen dos gemelos: Ohrmazd, como resultado del sacrificio, y Ahrimán, como consecuencia de sus dudas. Ohrmazd debería haber nacido normalmente el primero, pero Ahrimán se las compuso para suplantarlo, y Zurván, decepcionado, le entregó el dominio del mundo, pero sólo durante nueve mil años, al final de los cuales habría de reinar Ohrmazd.

En la cosmología pahlevi aparecen numerosos rasgos difíciles de explicar como no sea en el sentido de una adaptación del sistema zurvanita. Ya vimos cómo la cuaternidad mazdeísta parece reflejar indirectamente la zurvanita. Zurván tiene tres consocios, Luz, Poder y Sabiduría; en el mazdeísmo se sustituyen simplemente Poder por Ohrmazd, Luz por Espacio, Sabiduría por Religión, y se deja a Zurván como Tiempo.

En el Bundahišn y en otros textos pahlevi aparecen Ohrmazd y Ahrimán como adversarios de naturalezas opuestas e incompatibles, como luz y tinieblas, uno arriba y otro abajo, separados además por Espacio o Vacío (Vay, el antiguo Vayu); parecen haber existido siempre en esa situación—se ignora el problema de sus orígenes—hasta que Ahrimán tuvo noticias de la existencia de Ohrmazd, sintió celos y comenzó a atacarle. Ohrmazd crea el mundo precisamente como un campo de batalla para combatir contra Ahrimán. Ohrmazd sabe que esta lucha tendrá un límite en el tiempo—durará nueve mil años—y ofrece a Ahrimán un pacto en este sentido. Pero, ¿qué finalidad tiene tal pacto? Unicamente en la perspectiva zurvanita se justificaba, ya que aquí es Zurván quien lo ofrece, como un medio de distribuir el poder entre sus dos hijos.

El pacto o tratado se entrega a Ahrimán en forma de un adorno o un vestido. De nuevo se ve que el mito es coherente tan sólo en la versión zurvanita, en que aparece Zurván entregando a sus hijos una vestidura blanca y otra negra.

Los mil años del sacrificio de Zurván son sustituidos por un período de tres mil años que preceden al ataque de Ahrimán contra el universo. Durante ese período el mundo sólo existe en un estado «espiritual» *(menok):* ni se mueve ni piensa ni puede tocarse. Mientras que Ahrimán modela numerosos demonios para que le ayuden, se dice que Ohrmazd crea una «forma de fuego» esférica, de la que luego habrán de surgir todas las cosas. Pero cuando leemos que esta forma de fuego recibió el nombre de Ohrmazd, aparece claro que nos hallamos ante una reminiscencia del mito zurvanita, en el que aparece Zurván dando el ser a Ohrmazd.

Se dice luego que, cuando los dos espíritus gemelos han creado ya sus respectivos mundos materiales, Ahrimán crea, a partir de las tinieblas infinitas, el discurso mentiroso, mientras que Ohrmazd crea el discurso verdadero. Este peculiar orden de sucesión recuerda el nacimiento de Ahrimán precediendo al de Ohrmazd en la cosmogonía zurvanita.

El primer ataque de Ahrimán contra Ohrmazd es deshecho con ayuda de la plegaria *ahunavar*. Ahrimán queda postrado durante tres mil años, segundo período en un total de cuatro. Al final del mismo es suscitado por la Ramera, y vuelve al ataque, esta vez contra el universo material. Mata al toro primordial, cuya médula da origen a las plantas, mientras que su semen es recogido y purificado en la luna, para que de él surjan después los animales útiles. Podría tratarse aquí de una adaptación del sacrificio cosmogónico del toro por Mitra, como antes dijimos (p. 348).

Ahrimán mata después a Gayomart, el hombre primordial, cuyo cuerpo produce los metales. (No se olvide que Gayomart es un gigante cósmico; resulta lógico ver en las vetas de metal que oculta la tierra el esqueleto de ésta). El semen de Gayomart es recogido y purificado en

el sol por el dios Neriosang. Una parte del mismo dará origen al ruibarbo, del que nacerá la primera pareja humana.

La primera pareja humana, Mašya y Mašyane, es corrompida por Ahrimán. Sólo con la venida de Zaratustra, tres mil años después, se pone término a la supremacía de Ahrimán. A partir de ese momento, y durante el último de los cuatro períodos, Ohrmazd y Ahrimán luchan en pie de igualdad hasta que el primero logre la victoria. Pero antes de ocuparnos de esta escatología general, convendrá que analicemos la individual.

2. *Escatología*

a) Individual.

Las creencias indias e iranias tienen muchos puntos comunes en lo que se refiere al más allá; posiblemente se remontan al período indoiranio: el encuentro con un personaje femenino, el puente, los perros que lo vigilan, el viaje celeste. En las Upanisads, el alma es recibida en el cielo por quinientas apsaras. En Irán, el alma es acogida por su propia religión en forma de una hermosa doncella, si ha vivido justamente, o de una horrible bruja en caso contrario.

Antes o después de este encuentro, conforme a los distintos textos, el alma tiene que cruzar un puente. De éste, así como de la doncella y de los perros, hay testimonio en el Yajurveda y en las Upanisads. En los gathas es llamado «Puente del Remunerador». Las almas buenas son conducidas a través de él hacia el Paraíso, mientras que las malas caen en el Infierno. Los textos pahlevi dicen que es ancho y fácil de cruzar para las primeras, pero para las otras resulta tan estrecho como el filo de una navaja.

El alma tiene que someterse además a un juicio, en el que comparece ante Mitra y sus dos compañeros, Sraoša y Rašnu. Estos tres jueces, no mencionados en los gathas y desconocidos en la India, tienen como paralelo más cercano a los griegos, o mejor, prehelénicos Minos, Eaco y Radamanto.

El alma, finalmente, asciende a través de tres plataformas sucesivas que representan, respectivamente, sus buenos pensamientos (las estrellas), sus buenas palabras (la luna) y sus buenas obras (el sol), hasta el Paraíso (o Luces Infinitas). En el Veda se dice únicamente que la estancia de las buenas obras se sitúa más allá del sendero del sol. En el Paraíso, el alma es conducida por Vohu Manah hasta el trono dorado de Ahura Mazda.

El infierno tiene igualmente cuatro niveles. Además, para las almas cuyas buenas obras dan exactamente el mismo peso que las malas, hay un lugar intermedio llamado en el Aveste *misvan gatu*, y en pahlevi *hamestagán*. Resultaría erróneo traducirlo por «purgatorio». De hecho, como observa Zaehner, lo que habría que comparar con el purgatorio

sería el infierno mazdeísta, porque también éste es temporal. Durará únicamente hasta la resurrección final.

b) General.

Zaratustra acostumbraba a invocar en sus gathas a los salvadores que, al igual que las auroras de los nuevos días, iban a venir al mundo. El mismo esperaba contarse como una más entre ellos; su tarea consistiría en hacer que este mundo fuese *fraša*, cuyo significado probable es «renovado». No sabemos si personalmente creía en la resurrección de los cuerpos.

Después de su muerte evolucionó la creencia en los salvadores venideros. Se esperaba que Zaratustra retornase, si no personalmente, al menos en la forma de sus tres hijos que, nacidos a intervalos de mil años del semen del profeta, milagrosamente conservado en el lago Kansaoya, y tres vírgenes, vendría a salvar al mundo. Este sería el último acto de la historia del mundo y la *frašokereti* o «renovación». El último de estos salvadores, Astvat-ereta, o «Justicia encarnada», era llamado también el Salvador simplemente (Saošyant). Esgrimiendo el arma de Zraetaona, mataría a Druj y pondría en fuga a Furor; su mirada haría imperecedera a la creación. Siguiendo su ejemplo, Vohu Manah destruiría a Aka Manah, mientras que Hambre y Sed serían suprimidas por Haurvatat y Ameretat.

Este tema se trata sistemáticamente sólo en los libros pahlevi, pero podemos llenar más o menos el vacío que media entre estos libros y el Avesta recurriendo a testimonios exteriores, especialmente griegos y latinos. Los *Libros Sibilinos*, el *Oráculo del Alfarero* (un texto egipcio en griego), los *Oráculos de Histaspes* (conservados en Lactancio) y la *Cuarta Egloga* de Virgilio son otros tantos testimonios de la difundida creencia durante los dos últimos siglos antes de nuestra era en la venida de un rey salvador procedente del cielo o del sol. Esta figura corresponde probablemente a la función de Mitra como salvador o mediador en los misterios; muy bien podría ser que este dios jugara un papel importante en la escatología del Irán arsácida. A juzgar por un texto pahlevi, el Bahman Yašt, parece haber usurpado una hazaña que el Avesta atribuía a Astvat-ereta: haber puesto en fuga a Furor. Por lo demás, su intervención en la escatología de los libros pahlevi es muy secundaria, ya que no aparece sino como una especie de lugarteniente de Ohrmazd a la cabeza de sus huestes, siendo enviado a socorrer a uno de los precursores del Salvador, Pešotan.

La escatología de los libros pahlevi está dominada por una idea, la del retorno definitivo al estado de cosas inicial. La primera pareja humana empezó por alimentarse de agua, luego de plantas y leche, y, finalmente, de carne; los hombres de los últimos milenios, conforme vayan viniendo los tres salvadores sucesivos, se irán absteniendo, en orden inverso, de carne, leche y plantas, y terminarán tomando únicamente agua.

Gayomart fue el primer hombre. También será el primero en resucitar. Esta será su única intervención. No tendrá que repetir, como si fuese una reencarnación, al estilo gnóstico, del salvador primordial, el sacrificio de su cuerpo, que había dado origen, como hemos visto, a los metales y a la raza humana.

Sin embargo, se mantiene la idea de la restauración de un sacrificio cosmogónico, pero se refiere al sacrificio del toro. Como un eco de la muerte del toro primordial por Ahrimán (anteriormente, quizá, por Mitra, como hemos visto), el toro Hadayóš es sacrificado; de su grasa y su médula, así como del blanco haoma, se hace una bebida que se dará a los hombres recién resucitados, para asegurarles la inmortalidad.

También los combates primordiales habrán de tener su equivalente al final de los tiempos. El dragón muerto por Zraetaona para liberar las aguas retenidas aparece de nuevo en la Resurrección para ser muerto por otro héroe; de otro modo, el fuego no se difundiría y el agua se negaría a fluir. En la gran batalla final se enfrentan y luchan las huestes del bien y del mal; cada soldado de Ohrmazd derrota y mata a un adversario especial. Así se restaura la paz que reinaba al principio. Los malvados son entonces sometidos a una ordalía por metal fundido y fuego. Fuego y Airyamán hacen que los metales de las montañas se fundan y corran como un río de fuego. Toda la humanidad resucitada habrá de atravesarlo; solamente abrasará a los malvados, mientras que para los justos será tan suave como la leche caliente. Pero los sufrimientos de los malvados durarán tan sólo tres días, pasados los cuales, toda la humanidad será feliz. Sobre la tierra, que se habrá vuelto llana al rellenar el metal fundido los valles, hombres y mujeres, sin sombra ya, del mismo modo que tampoco les queda rastro alguno de pecado, disfrutarán los gozos de la vida familiar. También será sellado para siempre el Infierno. Ahrimán quedará impotente o será aniquilado para siempre.

V. INFLUENCIAS DE LA RELIGION IRANIA

Es posible que la religión irania haya influido en el desarrollo del judaísmo y la filosofía griega, además de haber contribuido a la aparición del gnosticismo.

1. *Irán e Israel*

Es fácil demostrar la deuda de Israel para con sus vecinos orientales en mínimos puntos determinados de menor importancia; menos fácil resulta en cuanto a otros, más importantes, como el dualismo, la angelología y la escatología.

Yahvé fue elevado a tales alturas y purificado de tal modo por los profetas, que no dejó de sentirse la necesidad de tender un puente entre

su trascendencia y el mundo. Filón resolvió el problema tomando de la filosofía griega la noción del Logos. Por otra parte, la sabiduría divina es mencionada en *Proverbios, Eclesiástico, Sabiduría, Henoc,* etc. Es la amada y consejera del Señor, amiga y guía de los hombres. En el judaísmo se introduce de manera tan abrupta que se siente la tentación de suponer una influencia extraña. Pero hallarle un prototipo en la religión irania resulta sumamente difícil. ¿Se trata de Vohu Manh o de Armaiti?

El Espíritu es comparable a Spenta Mainyu; también pueden relacionarse las seis potestades de Dios en la especulación filoniana con las Entidades iranias. Puesto que los griegos las conocían, no sería imposible en modo alguno que Filón tuviera noticias de ellas. De hecho, este escritor menciona como algo que le es bien conocido la doctrina persa sobre las virtudes de Dios. Pero las semejanzas se limitan aquí a una analogía de tipo general.

El caso de la soteriología posexílica es completamente distinto. Después del exilio, la esperanza tradicional en un rey Mesías de la estirpe davídica, que devolvería a la nación israelita su independencia y la haría triunfar de sus enemigos, fue dando paso gradualmente a una concepción más universal y ética. Seguía considerándose esencial la salvación de Israel, pero habría de realizarse en el marco de una renovación general. La aparición de un salvador habría de significar el fin de este mundo y el nacimiento de una nueva creación; su juicio sobre Israel habría de convertirse en un juicio general que dividiría a la humanidad en buenos y malos. Esta nueva concepción, universal y ética a la vez, recuerda con tanta fuerza las ideas iranias que muchos investigadores la atribuyen a un influjo de este país, sobre todo porque en Israel no aparece ninguna personalidad descollante durante los últimos siglos antes de nuestra era que hubiera podido provocar un cambio tan profundo.

¿Se puede comparar al Hijo de Hombre con Gayomart? El primero, tal como aparece en *Daniel, Henoc,* etc., parece ser una figura puramente escatológica, completamente distinta del ser primordial al que se alude en *Job* y *Ezequiel.* En el Irán, como hemos visto, Gayomart es una figura esencialmente cosmogónica, cuyo papel en la escatología es limitado y tardío. El hecho de que el Avesta lo coloque al mismo nivel que Zaratustra y el Saosyant en modo alguno implica que los tres fueran considerados idénticos, un mismo ser, o tan siquiera que perteneciesen a la misma línea de ascendencia.

¿Llegó a matizar el dualismo iranio la fe de Israel? En la idea de Satán se produjo un cambio considerable. Mientras que en labios de Job y en el prólogo de *Zacarías* no es más que un humilde servidor de Yahvé, cuyas funciones consisten en actuar de acusador, más tarde se convirtió en el adversario de Dios. Dos versiones sucesivas de un mismo relato, en los libros de *Samuel* y de las *Crónicas,* presentan a Satán ocupando literalmente el puesto de Dios. *Samuel* nos dice que se alzó

la ira de Dios contra su pueblo y que indujo a David a censar al pueblo. En lugar de esto, en *Crónicas* leemos: «Y Satán se alzó contra Israel y movió a David a realizar el censo de Israel».

También en la literatura apocalíptica se pueden seguir los progresos del recién llegado. Los libros apocalípticos judíos—que no forman parte del Antiguo Testamento—hablaban al principio de un juicio de los ángeles rebeldes, de los hijos y espíritus de Belial y Mastema, así como de aquellos ángeles que no utilizaron bien sus poderes punitivos; más adelante, en la *Asunción de Moisés*, la decisión final se concibe como una lucha entre Dios y el Demonio; luego, en la literatura sibilina y en la *Asunción de Isaías*, Belial aparece como adversario de Dios. Todo ello implica una visión pesimista que podría deberse en parte a las desventuras de Israel bajo el dominio de griegos y romanos, pero sería temerario negar que el modelo del Demonio iranio ayudó a los judíos a transformar al viejo acusador en adversario de Dios. Todavía tenemos un paralelo más exacto en la doctrina de los Dos Espíritus, ampliamente atestiguada en los manuscritos del Mar Muerto.

De todos los restantes puntos de comparación entre el Irán e Israel, concretamente, la doctrina de los milenios, el juicio final, el libro celeste en que se escriben las acciones humanas, la resurrección, la transformación final de la tierra, la ascensión extática de Henoc y Arda Viraf a los cielos, el infierno, las almas de los animales acusando al hombre en *Henoc* eslavo (igual que el alma del toro en los gathas) y, finalmente, en Tobías, el demonio Asmodeo, alias *aešma daeva* o Demonio del Furor, los más característicos son los dos últimos.

2. *El Irán y Grecia*

Mientras que los judíos, el pueblo elegido, nunca reconocieron la existencia de influjos extraños en su religión, los griegos aspiraron desde muy antiguo al título de herederos de la vieja sabiduría del Oriente. Cuanto más antiguas son las referencias de sus autores a estos pretendidos préstamos, más exactas resultan. Se terminó por suponer que Pitágoras había sido discípulo de Zoroastro en Babilonia, ciudad en la que, probablemente, nunca estuvo. Sin embargo, se dan sorprendentes semejanzas en la doctrina entre el Irán y Grecia.

Anaximandro da una descripción del mundo que corresponde a la del Avesta, con las estrellas más cerca de la tierra, después la luna y luego el sol, más allá del cual los iranios situaban el Paraíso de las Luces Infinitas, y los griegos el *apeiron*. Pero es imposible explicar en términos históricos precisos estas semejanzas.

La noción de Heráclito, en que el Logos es una proposición verdadera que corresponde al orden del universo, y en relación con el fuego universal, podría compararse con la Entidad Aša. Es posible que le impresionaran, en Efeso, las prácticas de los magos, si no es que de ellos recibiera una teoría explícita acerca de la naturaleza ígnea del

alma. Esta idea pasaría luego a Empédocles y a los órficos; podría explicar la aparición en la Grecia del siglo v de la creencia en el destino celeste del alma. Durante este mismo siglo surge repentinamente en Grecia un paralelismo entre las diversas partes del cuerpo y las del universo. Es verosímil, como ha demostrado Gotze, que algún médico griego empleado en la corte persa regresara de allí con esta doctrina.

Con Platón se hizo típicamente griega la distinción entre mente y materia; derivada de una tradición múltiple, jonia, pitagórica, eleática y sofística. La oposición entre mente y materia ya había sido transferida a la esfera epistemológica, estableciéndose entre física y matemática. En este punto, la posición de Platón difería esencialmente de la de Zaratustra. Para el profeta iranio, la distinción valía únicamente entre las cosas visibles y las realidades superiores a que le daban acceso sus éxtasis, sus meditaciones y su devoción. Ciertamente, no tenía idea del problema crítico.

La doctrina platónica del alma, establecida con lenguaje mítico en el *Timeo*, adoptó un sesgo monista y optimista: el mal es la ausencia de Dios, y el individuo es libre para elegir. Platón no admitió la intervención de dos espíritus, bueno y malo. Rechaza expresamente esta idea en el curso de su mito del *Político*. El mundo marcha entre el bien y el mal lo mismo que una rueda que gira hacia adelante y hacia atrás; ello no puede deberse a la intervención de dos dioses distintos, ya que un dios no puede ser malo, sino al hecho de que el mundo obedece unas veces al impulso divino y otras a sí mismo. Es posible que Platón aludiera a la doctrina irania, pero sería únicamente con intención de refutarla. En las *Leyes* parece dar por un momento la impresión de admitir la posibilidad de un espíritu malo, pero se trata aquí más bien de una pluralidad de almas humanas, no del alma del mundo, ya que ésta no puede ser más que buena.

Se tiende muchas veces a juzgar a Platón a través del gnosticismo. Es cierto que llevaba en sí los gérmenes de un pesimismo dualista y anticósmico; el *Fedón* está lleno de *evasión* frente al mundo. Pero de ahí no se puede concluir que ponga intencionadamente el alma del mundo como un puente para salvar el abismo entre Dios y el universo; nunca estimó Platón tan grande la distancia entre Dios y el mundo como para necesitar un tercer término que los uniera; para él el alma del mundo, una idea tradicional, se deducía de la contemplación del orden universal, lo mismo que Dios; consistía, una vez más, al igual que Dios, en la razón, el *nous*, la armonía de las esferas sin la cual el orden universal—que se hace evidente en la regularidad de los movimientos de los planetas, el gran descubrimiento de los matemáticos griegos—resultaría inexplicable.

Sin embargo, en Plotino y en los neoplatónicos subsiste un dualismo más antiguo que el mismo Platón: la materia, o el mal, es un principio distinto, irreductible a Dios. De ahí que los neoplatónicos hallaran la raíz y la semilla de su propia actitud en la *evasión* y en el

dualismo profundo de su maestro. El problema está en la importancia que haya de asignarse a este rasgo en una apreciación general de la doctrina platónica.

Con Zaratustra se nos plantea una cuestión paralela: ¿es posible demostrar que el movimiento gnóstico se remonta hasta el profeta y sus gathas?

3. *El Irán y el gnosticismo*

El problema de los orígenes iranios del gnosticismo ha sido abordado primeramente comparando las ideas relativas a la salvación en el Irán y en la India. Parece que ambos ambientes son idénticos en esencia, y que parten del deseo humano de trascender al mundo y alcanzar la unión del alma con la Gran Alma. Sin embargo, por lo que se refiere al Irán, las pruebas de esta tendencia pesimista y anticósmica resultan más bien escasas, y hay que admitir el hecho de que fue contrarrestada en gran parte por el dualismo optimista y ético de Zaratustra.

En el sistema de los gathas aparece el camino de la salvación en forma de una unión del hombre con las Entidades, especialmente con Vohu Manah. Ya hemos señalado antes el cometido de Vohu Manah: esta entidad recibe el alma en el cielo y la conduce ante el trono de Ahura Mazda.

Recientemente se ha reconocido que la alegoría siríaca de la perla se remonta a un original iranio del período parto. Pero ello no excluye la posibilidad de un origen occidental o babilonio. El mito gnóstico debe algo al relato de Tammuz, que desciende, lucha, sufre y es encarcelado antes de resucitar.

En todo caso, es posible encontrar en el Irán rastros de una actitud que se remonta hasta el pasado indo-iranio, oscurecida por el dualismo activo y ético de Zaratustra, pero capaz de resurgir. El Irán, por consiguiente, al igual que Grecia, poseía, junto a una concepción más optimista, una tendencia anticósmica que pudo haber dado origen al gnosticismo. Sin embargo, esta tendencia tenía por ambas partes rasgos distintivos: en Grecia, ante todo, el espíritu se identificaba con el bien, y la materia con el mal; además, el universo se consideraba como una escala de grados que descendían desde el éter puro hasta la materia pura, lo que constituía el marco adecuado para la idea del mito de la caída—de los ángeles o de las almas—, el descendimiento del salvador y su correspondiente ascensión al cielo. Por parte del Irán, el drama se desarrollaba entre dos polos, dos espíritus coeternos. Pero si bien antes del maniqueísmo nunca se identificó la distinción entre espíritu y materia con la que se da entre el bien y el mal, en Zaratustra aparece la idea, análoga al concepto platónico de las relaciones entre espíritu y materia, de que el espíritu malo es puramente negativo y destructor, una limitación tajante al poder de Dios.

Más adelante habría de endurecerse esta concepción conforme Ahri-

mán fue siendo entendido cada vez más como la contrapartida de Ohrmazd, según el dualismo riguroso que actualmente refleja el Videvdat. Sin embargo, a pesar de que el maniqueísmo pudo ser el único movimiento gnóstico que aceptó esta forma extrema de dualismo, pudo combinarla con la tendencia pesimista y anticósmica que subsistía en los márgenes del zoroastrismo, dando así origen al gnosticismo.

Este último, con su ascética que muchas veces desembocaba en una indiferencia ética, parece haberse derivado ciertamente de una conjunción de elementos griegos e iranios semejantes en parte y complementarios entre sí otras veces, sin excluir ciertos rasgos babilónicos y otros elementos semíticos. La conjunción pudo producirse en suelo semítico, en Samaria, por ejemplo, pero lo más probable es que apareciera, independientemente, en diversos lugares. Simplemente, no sabemos cómo pudo ocurrir.

El gnosticismo, una vez que adquirió toda su fuerza durante los siglos II y III, tuvo un inmediato reflejo en el Irán, no sólo en el maniqueísmo, sino también en el mazdeísmo ortodoxo. Según dos textos cosmogónicos por lo menos, cuando los seres reciben una forma material, es porque Ohrmazd se siente movido a realizar este acto de creación en respuesta a los ataques de Ahrimán; en consecuencia, la iniciativa en el acto creador corresponde al Espíritu malo.

El fin del mundo se concibe a veces no como el comienzo de un nuevo universo, en que los buenos están destinados a la felicidad y los malos al castigo, la destrucción o la conversión, sino como un retorno de la creación a Dios, o más bien como una reabsorción en él de cuanto había emanado de él.

En la cosmología se produce un notorio compromiso entre la antigua religión irania, que había hecho de los cuerpos celestes otros tantos dioses, y el gnosticismo o el maniqueísmo que los convirtió en demonios. El mazdeísmo consideraba demonios únicamente a los planetas, mientras que las estrellas, la luna y el sol eran dioses.

Finalmente, cuando, bajo el Islam, el misticismo del este y del oeste invadió el Irán, este país le dispensó una favorable acogida. ¿Acaso no se sintió Sohravardi (muerto en 1091) heredero a la vez del Irán y de Grecia?

VII. BREVE HISTORIA DE LOS ESTUDIOS SOBRE LA RELIGION IRANIA

La Antigüedad clásica, por diversas razones, se sintió interesadísima por la religión irania. Durante la Edad Media sobrevivió el recuerdo de Zoroastro como príncipe de los magos; así aparece en la leyenda de Fausto. El Renacimiento vio en él una especie de contrapartida de Platón. A partir de entonces no ha cesado el interés por su religión.

Bernabé Brisson publicó en 1590 su *De regio Persarum Principatu*,

totalmente fundado en fuentes antiguas. La siguiente obra importante fue la de Thomas Hyde, *De vetere religione persarum* (1700), en la que se intenta una síntesis entre aquellas fuentes y las noticias sobre el zoroastrismo contemporáneo practicado en la India o en el Irán. En 1771 trajo Anquetil-Duperron de la India el Avesta y el Bundahišn, pero hasta 1830, una vez descubierta la gramática comparada, no pudo iniciarse el estudio científico de estos textos. El primer intento de una aproximación científica basada en ese tipo de estudios fue la conferencia dada en 1861 por Martin Haug en Poona. De esta forma se inició la tarea de una enorme legión de investigadores en Alemania, Francia, Inglaterra, etc. en la que pueden señalarse algunos hitos. La traducción del Avesta por Darmesteter a finales del siglo XIX estaba basada en un conocimiento directo del culto y las costumbres de los parsis. Al mismo tiempo publicó Cumont su gran estudio sobre los misterios de Mitra. Entre tanto, la filología irania alcanzó un nuevo nivel con la obra *Grundriss der iranischen Philologie* y el *Altiranisches Wörterbuch* de Bartholomae.

Asia Central proporcionó, en los primeros años del siglo XX, una inesperada cantidad de textos iranios medios, que habrían de ir transformando paulatinamente nuestros conocimientos del pahlevi. La arqueología, la numismática, etc., tienen también su parte en la tarea de reconstruir, todavía esquemáticamente, el cuadro del desarrollo histórico de la religión irania. Aún no contamos con una edición crítica completa ni con una traducción accesible de los dos textos pahlevi principales, el Bundahišn y el Denkart. En cuanto a los gathas de Zaratustra, aunque han sido traducidos y publicados varias veces, aún resultan oscuros y no ofrecen base suficiente para una aproximación histórica y biográfica a esta personalidad, que sigue resultándonos oscura. En 1937, Nyberg trató de interpretarla a la luz del chamanismo de Asia Central. Diez años más tarde construyó Herzfeld un imaginario *Zoroaster and his World*. Mientras tanto, con su progresiva reconstrucción de la ideología tripartita indo-europea, Dumézil lograba iluminar la prehistoria del zoroastrismo. Sus puntos de vista han sido aceptados por investigadores como Barr, Widengren y Wikander, mientras que han sido rechazados por Zaehner, Gershevitch, Lentz, Humbach, etc. Todavía es raro que se pongan de acuerdo sobre algún punto los investigadores de temas iranios. Los avances en el estudio del período iranio medio se deben principalmente a la obra de Nyberg, Bailey, Zaehner y Menasce.

Es incalculable el valor de las aportaciones realizadas por los investigadores parsis, algunos de ellos formados en Universidades europeas o americanas.

BIBLIOGRAFIA SELECTA

1. *General*

Se hallarán datos bibliográficos en el único manual disponible:

J. Duchesne-Guillemin, *La Religion de l'Iran ancien* (París 1962). Ha aparecido una lista de erratas y observaciones adicionales en la «Revue de l'Histoire des Religions» (julio-septiembre 1967) 87ss.

Zaehner, *Dawn and Twilight of Zoroastrianism* (1961). Esta obra no apareció a tiempo para que fuera recogida en el manual que acabamos de mencionar; de ella, sin embargo, se hizo una extensa recensión crítica en «Indo-Iranian Journal» (1964) 196-207.

Widengren, *Die Religionen Irans* (1965); se trata de una nueva versión de la útil obra bibliográfica publicada en «Numen» (1955) con el título de *Stand und Aufgabe der iranischen Religionsgeschichte.*

La tesis de Molé fue publicada con el título de *Culte, Mythe et Cosmologie dans l'Iran ancien* (1963). No puede recomendarse a los principiantes.

Jackson, *Zoroastrian Studies* (1928) contiene todos los datos que convendría memorizar.

Gray, *Foundations of the Iranian Religions* (Bombay 1929) es un excelente repertorio alfabético y puede servir de base para todo estudio serio.

Hastings, *Encyclopaedia of Religion and Ethics* (1908-1926), con sus 95 artículos o secciones de artículos sobre la religión irania resulta todavía muy útil.

M. N. Dhalla, *History of Zoroastrianism* (1938; ²1963) no tiene una postura crítica.

2. *Temas particulares*

Se han hecho numerosos intentos para probar que Ciro conocía el zoroastrismo:

W. Hinz, *Zarathustra* (1961); Hildegard Lewy, *A Locust's Leg* (1962) 139; Morton Smith, JAOS (1963) 415.

Gershevitch, *The Avestan Hymn to Mithra* (1959) introducción; *Zoroaster's Own Contribution:* JNES (1964) 12.

Bickerman, «Archív Orientálny» (1967).

Sobre los aryas en Asia Occidental, cf. Mayrhofer, *Die Indo-Arier im alten Vorderasien* (1966).

Sobre el Xvarenah: Duchesne-Guillemin, AION, *Linguistica* (1963) 19.

La semejanza entre Anáhitá y Sarasvatí ha sido probada independientemente por Dumézil, *Tarpeia* (1947), y por Lommel, *Festschrift Weller* (1954) 405.

Sobre Verezragna: Benveniste-Renou, *Vrtra et Vrθragna* (1934); Menasce, RHR (1947) 5; Dumézil, RHR (1938) 152.

Sobre Vayu: Wikander, *Vayu* (1941).

Sobre Baga: Henning, *A Sogdian God:* BSOAS (1965) 242; Duchesne-Guillemin, *Festschrift Eilers* (1967) 157ss.

Sobre Aramati: Wesendonk, *Aremati als arische Erdgottheit:* ARW (1929) 61.

Sobre los Ameša Spentas: B. Geiger, *Die Amesa Spentas* (1961).

Sobre las diferencias entre Vohu Manah y Aša: Duchesne-Guillemin, *Western Response to Zoroaster* (1958) 47.

Sobre el dualismo: Ugo Bianchi, *Il Dualismo Religioso* (1958).

Resurgir de los dioses antiguos; en cuanto al material utilizado en esta sec-

ción estoy en una gran deuda con Gray, *Foundations*, que he citado libremente sin indicaciones expresas.

Sobre Manwahmed: Widengren, *The Great Vohu Manah and the Apostle of God* (1945).

Sobre Arsameia: F. Dörner, *Die Entdeckung von Arsameia*, en *Neue deutsche Ausgrabungen im Mittelmeergebiet und im vorderen Orient*, 71. Lámina en R. Frye, *La Herencia de Persia*, fig. 87.

Sobre Anáhitá en Armenia: Duchesne-Guillemin, *La Religion de l'Iran Ancien*, 324.

Sobre el zurvanismo: Mary Boyce, *Some Reflections on Zurvanism:* BSOAS (1957) 304.

Menasce, *Une Encyclopédie mazdéenne, le Denkart* (1958); sobre el justo medio: Brandon, *Man and his Destiny* (1962) 370; sobre *ázád-kám:* el estudio de Jackson, *The Zoroastrian Doctrine of the Freedom of the Will*, en *Zoroastrian Studies*, 219, ha de corregirse y completarse a la vista de Tadavia, ZII, VIII, 119 y con los estudios, que serán publicados en breve, de F. B. Kuiper.

Sobre el Alma del Toro: G. Dumézil, *A propos de la Plainte de l'Ame du Boeuf:* «Bulletin cl. des let. Acad. Roy. de Belgique» (1965) 24; B. Schlerath, *Opfergaben*, en *Festgabe Herman Lommel* (1960) 129.

Sobre Mártánda: K. Hoffmann, «Münch. St. z. Sprachw.» (1957) 85.

Sobre el Irán e Israel: Duchesne-Guillemin, *Ormazd et Ahriman* (1953); Franz König, *Zarathustras Jenseitsvorstellungen u. das Alte Testament* (1964).

Sobre el Irán y Grecia: J. D.-G., *D'Anaximandre à Empédocle*, en *Atti del Convegno sulla Persia e il Mondo greco-romano* (Accad. Lincei, 1966) 423.

Sobre el gnosticismo: Widengren, *Der Iranische Hintergrund der Gnosis:* «Z. f. Religionsgeschichte» 2 (1952); *Atti del Convegno sul Gnosticismo* (Messina 1966).

A. W. H. ADKINS

Reading, Inglaterra

RELIGION GRIEGA

I. ESENCIA DE ESTA RELIGION

Los directores de este manual han establecido con sumo acierto el esquema conforme al cual ha de ser estudiada cada una de las religiones. Los encabezamientos elegidos reflejan con toda claridad las preguntas que con justa lógica se hace el lector moderno, a las que espera encontrar una respuesta cuando inicia el estudio de una religión que le es desconocida. Algunos de estos encabezamientos no corresponden a las cuestiones que un tratadista de la religión griega se plantearía al comenzar su exposición de esta materia: la religión griega fue un fenómeno muy distinto de las otras religiones que evocan esos encabezamientos. Pero, a pesar de todo, siguen siendo útiles, con tal de que no se tomen al pie de la letra; es decir, que al exponer en cada apartado las razones por las que los datos referentes a la religión griega no encajan en ninguna de las categorías conocidas, se logrará poner de relieve las diferencias que median entre esta religión y las restantes que puedan ser mejor conocidas del lector, sin que ello impida exponer positivamente la verdadera naturaleza de la religión griega.

Este primer encabezamiento, que parece lo bastante genérico como para abarcar prácticamente cualquier tipo de datos, es aceptable únicamente en cuanto que sirve para exponer lo que no era la religión griega. Todo lo que posee una esencia ha de tener también una cierta coherencia, algún grado de unidad. Es fácil describir una religión cuando ésta ha tenido un fundador, un corpus bien delimitado de libros sagrados, un credo (lo que permite diferenciar la ortodoxia de las herejías) y algunos medios para asegurar que los adeptos de esa religión se mantengan fieles a sus dogmas. Nada de esto tuvo la religión griega. Lo tienen uno o dos de los cultos que describiremos más adelante, pero éstos no son religiones distintas en el sentido de que pertenecer a ellas suponga rechazar todas las demás creencias conocidas en el mundo griego. De hecho, la «religión griega» no expresa un fenómeno simple cuya esencia pueda caracterizarse brevemente, sino la totalidad de las creencias y prácticas religiosas observables entre los griegos durante el período que estudiamos, y que va desde la época micénica hasta el tercer cuarto del siglo IV a.C. Este tope final puede que sea arbitrario; sin embargo, la batalla de Queronea en 338 a.C. acabó con la importancia política de la

Ciudad-Estado griega, con la que estaban estrechamente unidos muchos elementos de la religiosidad helénica. Este cambio no dejó de tener repercusiones en la historia de la religión griega.

La esencia de esta religión, por consiguiente, se resiste a todo intento de definición, no porque sea inefable en ningún sentido, sino porque este fenómeno posee una naturaleza caleidoscópica y huidiza. No hay dogma ni herejía; todos los autores que abordan esta materia dejan en ella su propia marca, de escasa importancia, por otra parte, ya que la religión griega es como una construcción extensa, complicada y a veces contradictoria, a la que nadie puede aspirar a imponer cierto orden. Además, esa marca sería como un escrito en la arena, pues en el mundo griego ningún tratadista tenía más autoridad que otro. Poseemos ciertamente algunos himnos y plegarias, pero la versión de un mito que pueden contener no adquiere una mayor importancia religiosa por haberse difundido más ampliamente gracias a haber sido incluida en esos textos. Homero era, por supuesto, una parte importantísima de la cultura griega; cualquier relato de un mito o acerca de la naturaleza de una divinidad que se halle consignado en los poemas homéricos hubo de ser bien conocido en toda Grecia. Sin embargo, junto a las versiones homéricas persistían las variantes locales del mito y de los atributos de la divinidad. Sería erróneo añadir «a pesar de Homero», pues con esta expresión daríamos a entender que los poemas de Homero poseían una autoridad religiosa que, en realidad, los griegos nunca les atribuyeron. Es posible que Homero y otros escritores, así como determinados artistas en otros ámbitos, introdujeran una modificación en los mitos o en los atributos locales de una divinidad, ya que ambas cosas estaban respaldadas por las costumbres, no por un credo o por un dogma; en todo caso, nadie pensaba que un dios o una diosa hubiera de tener exactamente los mismos atributos o desempeñar el mismo cometido en los mitos de todo el mundo griego. En Grecia había importantes centros religiosos, pero en materia de religión, igual que en política, los griegos de este período estaban organizados en pequeñas unidades autónomas. Aun si en las Ciudades-Estados hubieran existido credos y dogmas, no habrían podido imponerse más allá de sus límites. De hecho, la idea de una ortodoxia en la fe estaba completamente ausente de los cultos oficiales de las Ciudades-Estados. Es cierto que se persigue a veces la «blasfemia», incluso en la Atenas de finales del siglo v, pero se trata de acciones extremas en circunstancias también extremas. Si todo el mundo cree que el sol es un dios, es posible que en una situación de crisis política se persiga a un filósofo por afirmar que es una piedra. Pero esto ocurre sólo con ocasión de una crisis; en cualquier otro momento lo único que habrá de temer es que le ponga en ridículo un poeta cómico. Con tal de que se reconozca la condición divina de un dios, cualquier otra característica podrá negarse sin riesgo alguno de caer bajo la acusación de blasfemia; los mitos aceptados atribuían comportamientos tan contradictorios a un

mismo dios que casi podía justificarse cualquier afirmación mediante aquéllos.

Como resultado de todo ello, será difícil atribuir una creencia, como no sea en términos muy generales e imprecisos, a los griegos en conjunto y en un determinado período. Siempre habrá de hacerse la salvedad de que una creencia pertenece al autor en cuyas obras la encontramos expresada, y aun en este caso habría que matizar. Ninguno de los escritores griegos de este período puede tomarse como un teólogo sistemático. No sólo pueden hallarse afirmaciones contradictorias en las obras que un autor escribió en diferentes momentos, sino que aparecerán incluso en distintos pasajes de una misma obra. Naturalmente, hay un acuerdo general y amplio acerca de muchos puntos; sin embargo, cuando encontramos en Esquilo una determinada creencia, no podemos sacar la conclusión de que ésta contaba con una amplia aceptación en la Atenas de los tiempos de Esquilo; mucho menos cabría pensar que la creencia en cuestión era aceptada por todos los griegos de aquella época. Sólo cuando poseemos documentos de otras ciudades —caso muy raro— podemos decir que se tiene algún conocimiento de lo que creían al menos algunos de sus habitantes. La arqueología podrá ofrecernos pruebas de que aquellas ciudades rendían culto a determinados miembros del panteón olímpico; sabemos que algunas de aquellas ciudades, por razones históricas, dieron más importancia a ciertas divinidades de aquel panteón; pero no podemos saber, salvo en el caso de que dispongamos de documentos pertinentes, qué creencias se relacionaban con aquellas divinidades. Al estudiar cualquier aspecto del pensamiento o las creencias de Grecia, hemos de tener siempre en cuenta que sabemos incomparablemente mucho más acerca de Atenas que de cualquier otro Estado griego, y que la historia del pensamiento y de las creencias de la mayor parte de las ciudades griegas, constituye, y así seguirá siempre, prácticamente un vacío.

En estas circunstancias, sería preciso hacer a lo largo de toda nuestra exposición numerosas referencias a muchos autores; de ahí que sea un primer paso esencial la enumeración y la descripción breve de las fuentes utilizadas para este período. Hasta hace poco eran los poemas homéricos los documentos más antiguos escritos en griego, pero a partir de 1952 disponemos ya de materiales correspondientes a finales del segundo milenio gracias a que se han descifrado las tablillas escritas en lineal B. Estas tablillas son registros de almacenaje, pero nos comunican ciertos nombres que, al parecer, corresponden a algunas divinidades, así como otras noticias interesantes para el investigador de las antiguas religiones. Desgraciadamente, esta información es escasa, y la interpretación de prácticamente todas las tablillas es materia de discusión; sin embargo, pueden utilizarse, con sumo cuidado, para completar los datos arqueológicos correspondientes a este período.

Los poemas homéricos siguen constituyendo nuestra principal fuente de noticias más antiguas. Hoy se admite universalmente que son el re-

sultado de una larga tradición oral poética y que ofrecen un cuadro bastante homogéneo (teniendo en cuenta lo que es normal en Grecia) de las creencias y las prácticas religiosas. Se puede argüir que estas descripciones representan únicamente las etapas últimas de la tradición, el siglo VIII a.C.; sin embargo, las creencias religiosas cambian muy lentamente, y parece razonable aceptar la validez de estos datos al menos en relación con los siglos precedentes; sin embargo, hay ciertas partes de estos poemas en que parecen reflejarse precisamente los cambios que se empezaban a producir cuando se daba su forma final a los poemas. Resulta difícil precisar hasta qué punto los poemas reflejan las prácticas y las creencias efectivas de una determinada sociedad; Homero, ciertamente, no inventó ninguno de los dioses ni las actitudes, sociales y religiosas, de la sociedad que describe, ya que aparecen por todas partes. Sin embargo, su descripción de la vida en el Olimpo, que refleja nítidamente la sociedad humana a que se refieren los poemas, parece más bien una aportación literaria que una exposición de las creencias religiosas entonces vigentes. Sin embargo, ahí se refleja lo que esperaban los hombres de sus dioses y la actitud que aquéllos adoptaban ante éstos en la época descrita. Todo ello se parece mucho a las posturas que nos dan a conocer los escritores posteriores.

Hesiodo, nuestra segunda fuente, escribió en Beocia por la misma época en que los poemas homéricos recibían su forma definitiva al otro lado del Egeo. En su *Teogonía* nos ofrece numerosas noticias acerca de las genealogías de los dioses griegos, así como determinados aspectos de las creencias que parecen más primitivos que los consignados por Homero; sin embargo, en la obra homérica parece haberse realizado una selección de aquello que mejor respondía al tono épico. Los *Trabajos y los Días* de Hesiodo plantean a los dioses unas exigencias éticas mayores que las reflejadas en las personificaciones de Homero; esta obra nos trasmite además ciertos detalles relativos a unas creencias mágicas. A este período, o quizá a unas fechas algo posteriores, pertenecen algunos de los *Himnos Homéricos*, que vienen a aumentar nuestro conocimiento de los atributos de algunos dioses olímpicos de determinados centros de culto.

En el período siguiente, hacia el siglo VI, aparecen algunos escritores de personalidad mejor caracterizada, tales como Teognis, Solón y Jenófanes. Sus poemas son breves, y los que se refieren a las ideas religiosas discuten problemas morales planteados por la religiosidad de su tiempo. Jenófanes, ciertamente, ataca la naturaleza antropomórfica de los dioses griegos, así como la inmoralidad de algunos mitos que de ellos se narran. Los poetas líricos más antiguos, como Safo y Alceo, varias, al menos, de cuyas obras se compusieron para ser recitadas en ocasiones festivas, añaden algunos datos a los que poseemos sobre los dioses olímpicos y el ethos de su culto. Lo mismo puede decirse de Simónides, cuya obra abarca desde finales del siglo VI hasta parte del V. Tenemos también los poetas Píndaro y Baquílides, del siglo V. El primero, al igual que Je-

nófanes, criticó la inmoralidad de algunos mitos, negándose a aceptar aquellos que juzgaba indignos de la divinidad.

Los trágicos atenienses nos ofrecen materiales abundantes que abarcan más de un siglo de rápidos cambios. Es imposible caracterizar a cualquiera de estos poetas en una sola frase, y lo que aquí se diga habrá de modificarse más adelante con las matizaciones que aportemos. Esquilo, hombre piadoso a la vez que moralista, a diferencia de Jenófanes y Píndaro, no rechaza los mitos que encuentra improcedentes, sino que, al menos en algunas de sus obras, trata de reelaborar los materiales míticos que aceptaba, dándoles una forma más aceptable desde el punto de vista ético. Hace algunas décadas, tomando como base ciertos pasajes fuera de contexto, se atribuyeron a Esquilo unas ideas monoteístas y una ética notablemente «avanzada», pero este mito moderno ya ha sido desechado, y Esquilo se nos presenta con mayor claridad como un pensador notable que se debate en algunas de sus piezas con los problemas personales que planteaban las creencias religiosas griegas, a los que ofrece unas soluciones dictadas inevitablemente por sus propios presupuestos y los de su época. Estas soluciones personales en modo alguno hubieran podido imponer a toda la religiosidad griega en conjunto un modelo ético, ya que la misma naturaleza de los mitos griegos hacía imposible tal cosa. Sófocles parece el más cauteloso pensador de los tres trágicos cuyas obras nos son conocidas, y quizá pueda tomarse como el que mejor refleja las creencias de su tiempo, aunque no se debe insistir demasiado en esto, ya que el *Filoctetes* y el *Edipo en Colona*, las dos últimas entre las obras que de él nos quedan, están influidas por las especulaciones intelectuales de fines del siglo v. Eurípides no admite ninguna etiqueta; es el más joven de los tres, aunque Sófocles murió algo después que él. A manera de una esponja intelectual, absorbió y vertió en sus obras virtualmente todas las ideas religiosas o de otro carácter que se discutían en una época casi no superada en cuanto al vigor de sus especulaciones. En él tenemos la mejor fuente, aunque probablemente resulte imposible determinar cuáles eran sus creencias personales.

Los sofistas, impulsores de toda aquella tarea especulativa, sobreviven en desesperante escasez, pero sus ideas se reflejan frecuentemente en las tragedias de Eurípides. El historiador Herodoto de Halicarnaso, amigo, según se asegura, de Sófocles, escribió sú historia en el marco de las ideas religiosas de su época, lo que le convierte en una valiosa fuente. Tucídides, el historiador contemporáneo de la Guerra del Peloponeso, a finales del siglo v, reviste interés para nuestro estudio precisamente porque no recurre en su historia a la intervención divina.

Por lo que se refiere al siglo iv, en Platón hallamos ciertas ideas religiosas y su correspondiente crítica. Lo mismo ocurre, aunque en menor medida, con Aristóteles. El primero nos transmite algunos interesantes testimonios acerca de las creencias vigentes, pero sus ideas religiosas son ciertamente personales, y quizá sólo eran compartidas por un reducido círculo de discípulos. Los filósofos anteriores, como Pitágoras y

Empédocles, tienen a veces gran importancia. También los oradores de finales del siglo V y del IV ilustran en ocasiones las categorías del pensamiento religioso, por lo que resultan muy valiosos, ya que éstas mismas debían de ser las categorías de su auditorio. Estos escritores aportan numerosas noticias acerca del pensamiento y las prácticas religiosas de los griegos; sin embargo, son escasas incluso en Atenas, las alusiones a las festividades religiosas, que señalaban los hitos del año religioso en toda Grecia. En este aspecto, nuestras noticias proceden de fuentes posteriores: los primitivos escritores cristianos; escritores versados en las antigüedades griegas; fragmentos de su erudición que aparecen en los escolios de los manuscritos griegos y antiguos lexicógrafos. En consecuencia, las festividades de los antiguos griegos plantean algunos de los problemas más enojosos de toda la religiosidad griega.

Entre las fuentes no literarias, las inscripciones procedentes de numerosos lugares del mundo griego nos comunican ciertos detalles sobre la organización del culto; la pintura vascular y la escultura ilustran la forma en que los griegos imaginaban a sus dioses antropomórficos; también, en ocasiones, determinados mitos o ceremonias. Algunos investigadores han tratado de sacar algunas conclusiones acerca del ethos de la religiosidad griega fundándose en el carácter de su reflejo en las artes visuales, pero se trata de un camino muy arriesgado. Farnell dice que «el Zeus Olímpico de Fidias trascendía la imagen del Dios supremo transmitida por Homero o incluso por Esquilo, pues la imagen criselefantina impresionó a los griegos posteriores como el ideal de la divinidad benigna y amistosa...; una imagen que parecía 'añadir algo a la religión tradicional', plasmando, como afirma Dión Crisóstomo, una concepción de lo divino tan convincente y completa que, 'habiéndola contemplado una vez, ya no podía ser imaginada de otra manera'». Las citas de Farnell están tomadas de escritores antiguos, pero pertenecientes a una época muy posterior a la que es ahora objeto de nuestro estudio; su testimonio es válido tan sólo en cuanto a la impresión de benignidad que producía la estatua. Además, Farnell sobreestima la benignidad del Zeus de Homero y Esquilo —divinidad a veces benéfica, a veces malévola, caprichosa en ocasiones— y, lo que es más importante a nuestro objeto, olvida que el escultor y el adorador de tal divinidad subrayarían lógicamente en el culto y en sus plegarias ese aspecto benéfico del dios al que oraban, con la esperanza de que manifestara precisamente este aspecto en su respuesta. Una estatua sólo puede reflejar un aspecto de una divinidad, mientras que una tragedia puede tener en cuenta varios a la vez; no podemos invocar la estatua para argumentar que los otros aspectos carecen de importancia. Los griegos llamaban «acogedor» *(euxeinos)* al turbulento Mar Negro, y aplicaban también el calificativo de «benévolas» *(eumenides)* a las Furias; pero esto pertenece al orden de la persuasión, no al de la descripción; los motivos que impulsan a un escultor que se decide a plasmar en una estatua de un dios multifacético precisamente el aspecto de bondad pueden ser semejantes. En cualquier

caso, los escritores de esta época reflejan también los otros aspectos, que no deben pasarse por alto.

Para cerrar esta sección sería conveniente enumerar las distintas categorías en que se reparten los dioses griegos. Pero ha de tenerse en cuenta que no todas las divinidades griegas encajan perfectamente en tales categorías; éstas nos servirán únicamente como una clasificación amplia para empezar. Las divinidades olímpicas son las que mejor conoce el no especialista, a través del arte europeo reciente; pero anteriormente hubo otras dos generaciones de dioses, a las que podemos referirnos con el título de preolímpicos. Los olímpicos son los dioses del aire superior, de la superficie de la tierra y del mar; pueden distinguirse de los poderes ctónicos o subterráneos. Estos, a su vez, cabe dividirlos en poderes que aseguran la fecundidad de la tierra y dioses del mundo inferior y de la muerte. Los mismos dioses aparecen ejerciendo ambas funciones, pero conviene diferenciarlas, como se verá más adelante. También recibirán culto los «héroes», poderosos espíritus ligados a la tierra, hombres que se destacaron en algún aspecto de la vida; fueron así mismo objeto de veneración hasta cierto punto los muertos en general. También se reconocía la condición divina a las potencias naturales; de ellas, así como del «Hado», nos ocuparemos en el lugar conveniente.

II. EVOLUCION HISTORICA

Iniciaremos la mayor parte de nuestras exposiciones en un momento no anterior a la época de Homero, pues, si bien es cierto que en Grecia se establecieron unas poblaciones de habla griega, que practicaban una religión, mucho antes de que los poemas homéricos recibieran la forma y el contenido que poseen actualmente, sin olvidar las cantidades considerables de restos arqueológicos que de aquellos pueblos nos han quedado, también es verdad que resulta sumamente arriesgado intentar una reconstrucción del pensamiento y las creencias religiosas de aquellas poblaciones partiendo únicamente de los restos arqueológicos; por otra parte, las tablillas escritas en lineal B no nos prestan ninguna ayuda en esta materia. A pesar de todo, no carece de utilidad incluir aquí alguna breve alusión a lo poco que se puede deducir de las fuentes prehoméricas en relación con las distintas corrientes religiosas —creencias y prácticas— que reaparecen más tarde.

Los pueblos de habla griega llegaron, durante la primera mitad del segundo milenio, a una Grecia que ya se hallaba ocupada por una sociedad agrícola. Resulta tentadora la idea de hacer derivar de aquellos primeros pobladores todos los elementos de una religiosidad agrícola y relacionada con la fecundidad que aparecerán más tarde en la religión griega, y relacionar todos los rasgos característicos de una aristocracia guerrera con la religión de los nuevos invasores. A todo esto se añade el hecho notorio de que en Creta se tributaba culto a una o varias diosas de la fecundidad antes de la época griega. Puede decirse en términos

generales que esta hipótesis expresa una verdad indudable, pero es preciso matizar aún más. Su base es el supuesto de que los invasores llegaron formando partidas de salteadores que sólo se preocupaban de conseguir el botín que les servía como único medio de vida; que no cultivaban el grano ni criaban animales de ninguna especie; que las sociedades primitivas acostumbraban a invocar una ayuda religiosa y a emplear la magia para asegurar la fecundidad de sus ganados, así como la prosperidad de sus cosechas; que también la fecundidad y la existencia permanente de la raza necesitan igual asistencia de una ayuda sobrenatural. También habría que suponer en los primitivos habitantes de Grecia una dedicación exclusiva a la agricultura y la ganadería, con exclusión de toda actividad defensiva, pues si bien es cierto que las necesidades defensivas son únicamente una posibilidad, una sociedad de este tipo habría de esperar que sus dioses—o al menos uno de ellos—se interesara por este aspecto de su existencia. A menos que estos dos presupuestos sean exactos con toda certeza—y ninguno de ellos lo es—resulta imposible asignar cualquier aspecto de la religión griega posterior a un determinado elemento perteneciente con seguridad a los primitivos pobladores. Se puede hablar de acentos diversos. Cuando Zeus, el antiguo dios indoeuropeo del cielo, llegó a Creta, se metamorfoseó, al menos en uno de sus aspectos propios, en el tipo de dios de la fecundidad que aparece como consorte de la diosa, el dios que nace y muere cada año coincidiendo con los correspondientes períodos del año agrícola. De todo ello se puede deducir que su función es la más elevada que puede caber a una divinidad masculina en Creta, y que el culto de la fecundidad tiene la primacía; pero no se puede afirmar que en Creta sólo se practicaran cultos relacionados con la fecundidad, o que entre los invasores fueran desconocidos esos cultos, aunque, ciertamente, su divinidad principal no estuviera relacionada con ellos. (El Zeus indoeuropeo estaba en cierto sentido relacionado con la fecundidad, ya que no sólo era el dios del cielo luminoso, sino también de la lluvia; lo que ciertamente no representaba era el espíritu de la vegetación). Es, desde luego, incorrecto suponer que los olímpicos, tal como se nos muestran por vez primera en Homero, los dioses de una aristocracia guerrera, están tomados exclusivamente, por este motivo, del panteón de los invasores. Sólo Zeus pertenece sin duda alguna a ese grupo. Los olímpicos de Homero son los dioses de una aristocracia guerrera porque sus poemas reflejan las actitudes y las creencias de una determinada aristocracia guerrera griega; en la religión sin dogmas de Grecia, los dioses adoptan las características que mayor importancia revisten a los ojos de quienes en un momento dado les rinden culto. Cuando se desarrollan las Ciudades-Estados, los olímpicos se convierten en divinidades tutelares de dichas ciudades. Aparecen entonces en la literatura como si estuvieran atentos por encima de todo a la defensa en la guerra. Pero también son las divinidades que presiden las festividades del calendario sagrado; y estas festividades son celebraciones de la fecundidad. Se

trata, en este caso, no de una función extraña de tales divinidades, sino de uno de sus cometidos básicos y originales.

Los ritos que constituyen el núcleo central de tales celebraciones tienen un carácter misterioso en el pleno sentido del término, y son, al menos en parte, la fuente de donde se derivan los «misterios» en sentido técnico de la Grecia posterior. La aparición de estos «misterios» es el rasgo religioso más sorprendente que ofrece la evolución religiosa en la época que estudiamos; se ha asegurado a veces, sin matización alguna, que representan un resurgir de las prácticas y creencias de las poblaciones aborígenes. Se trata, desde luego, de una posibilidad; pero sólo pasaría a constituir una certeza en el caso de que fuera posible demostrar que los invasores jamás llegaron gradual y pacíficamente, a lo largo de un lento proceso de infiltración, trayendo consigo unos conocimientos agrícolas y unas creencias y prácticas religiosas propias que, con el tiempo, pudieron mezclarse con los de la población anterior. Parece cierto que los misterios se desarrollaron a partir de un ritual agrario. Pero todo lo que sea ir más lejos entra en el terreno de la mera conjetura. Cuando Deméter, en el *Himno Homérico a Deméter*, nuestro documento más antiguo referente a los «misterios», dice —disfrazada bajo apariencia de simple mortal— que viene de Creta, ello no sólo es inexacto según el contexto inmediato del poema, sino que responde a la habitual intención de los personajes que aparecen disfrazados en los relatos homéricos: a fin de no ser cogidos en una mentira, afirman que viene de Creta, un lugar remoto, pero habitado por griegos, de forma que, si un individuo decía proceder de allí, resultaba muy difícil comprobar que no era cierto.

No nos es posible asignar con seguridad unas fuentes determinadas a los distintos aspectos de la religión griega. Tampoco podemos trazar una línea sencilla de evolución, sea en el sentido de un mayor refinamiento de las ideas, creencias y prácticas, sea simplemente en el de una creciente complejidad de los dioses venerados y de los cultos. Simplemente, como ya hemos advertido, falta la entidad que habría de evolucionar.

Tampoco se da el proceso contrario hacia la homogeneidad. Nunca hubo una personalidad con la fuerza o la capacidad que hubieran sido necesarias para imponer un esquema uniforme a la anárquica confusión de las creencias y los cultos griegos. Además, las creencias más «avanzadas» son el resultado de los esfuerzos desarrollados por cierto número de pensadores; con ello, sin embargo, no se descartaron las creencias más primitivas, incluso las que se referían a los mismos asuntos: lo más avanzado y lo más primitivo coexisten al mismo tiempo, no simplemente en una misma sociedad, sino en un mismo autor. Hasta un Esquilo es capaz de sostener simultáneamente unas creencias, a propósito del mismo asunto o en relación con un mismo dios, que lógicamente no pueden coexistir. Teniendo en cuenta esta situación, muchos de los temas de que más adelante habremos de ocuparnos tendrán que

abordarse necesariamente con un método histórico, en que será imposible generalizar. El esquema de una evolución histórica por separado resultará siempre vago e inexacto, y exigiría además unas correcciones continuas en el resto del artículo. Se ha señalado, sobre todo en la obra de M. P. Nilsson, que las festividades agrarias celebradas a lo largo del año constituyen el trasfondo constante e invariable del culto, lo mismo en el campo que en la ciudad; pero tampoco en este terreno podemos hablar de evolución; este tema, junto con el resto de la religiosidad griega, será tratado en el lugar apropiado.

Tampoco puede hablarse de evolución en el sentido de una expansión territorial, excepto en cuanto que los griegos colonizaron extensas zonas. Los griegos no buscaron prosélitos entre los no griegos; al mismo tiempo, en todas la épocas que nos son conocidas a través de los documentos, todos los griegos creían en unos dioses que llevaban los mismos nombres, si bien es cierto que se daban numerosas variantes locales de creencias y prácticas, y que en los distintos lugares ostentaban la primacía divinidades diferentes. Los cultos olímpicos y agrícolas de los griegos carecían de aquellos elementos en que hubiera podido basarse una religión proselitista. Los misterios eleusinos poseían esos elementos, y Cicerón pudo decir que fueron el gran don de Atenas al mundo. Pero el acceso a ellos se hizo posible para todo el mundo en general sólo después de la época de que aquí nos ocupamos; además, por tratarse de unos misterios, su contenido era conocido únicamente después de la iniciación y bajo juramento de guardar secreto, aunque estaba permitido revelar qué clase de bienes disfrutaba el iniciado.

Los mismos griegos no mantenían una actitud exclusivista con respecto a los dioses de las demás naciones, ni creían que aquellas otras divinidades fuesen necesariamente falsas o inferiores. El estado ateniense patrocinaba unas fiestas en honor de la divinidad tracia Bendis; Platón, en su *República*, se complace en presentar a Sócrates acudiendo a estas fiestas y —posiblemente— orando a Bendis. Durante el período histórico fueron admitidas otras divinidades extranjeras. Después de todo, los griegos sabían bien que Dionisos había venido de fuera; los mismos dioses griegos, que tan celosos se mostraban en otros aspectos, nunca exigieron que sus adoradores se abstuvieran de rendir culto a otros dioses al mismo tiempo.

Una manera de reconocer a los dioses extranjeros consistía en otorgarles un puesto en el panteón nativo. Herodoto utiliza otra: la asimilación de las divinidades extranjeras a las griegas; así, afirma, por ejemplo, que los asirios llaman Mylitta a Afrodita, a la que los árabes dan el nombre de Alitta. La actitud de Herodoto con respecto a los extranjeros era más liberal que la de los demás griegos; éstos, sin embargo, normalmente no despreciaban a los dioses extranjeros simplemente por el hecho de serlo. Se sentían más bien inclinados a venerar el poder divino dondequiera que se manifestara.

III. CONCEPCIONES DE LA DIVINIDAD

Habremos de hacer varias exposiciones, ya que los numerosos seres divinos y los poderes sobrenaturales a que rendían culto los griegos pueden dividirse en cierto número de categorías.

1. *Las primitivas generaciones de dioses*

Los griegos no creían que «en el principio creó Dios el cielo y la tierra». Los dioses que detentaban el poder no habían existido desde el principio. Ningún dios de ninguna especie había creado el universo *ex nihilo*. Los dioses se limitaban a ordenar y repartirse el cosmos en que ellos mismos estaban integrados.

La versión de las primeras etapas del imperio divino dada por Hesiodo era la más generalmente aceptada. (Había además una cosmogonía «órfica».) El primero que existió fue Caos, al que siguieron Tierra, Tártaro (las regiones infernales) y Eros (Amor). De Caos surgieron Erebo y Noche; de Noche, Eter y Día, siendo Erebo su padre. Tierra engendró primero a Urano (el cielo estrellado), las montañas y el mar, que fue concebido sin padre; pero luego Tierra se unió a Urano y dio a luz a Océano... Hiperión... y Rea, Temis y Mnemosine (Memoria). Después de éstos nació Cronos, que sintió odio hacia su padre Urano. Tierra dio a luz también a los Cíclopes y a tres gigantes de cien brazos, Cotto, Obriareo y Gyes. Tierra estaba llena de ira porque Urano acostumbraba a ocultar a sus hijos en sus profundidades, y exhortó a sus criaturas a castigarle. Cronos, el único que tuvo valor para hacerlo, tendió una celada a Urano y lo castró. Las gotas de sangre cayeron sobre Tierra, que dio a luz a las Furias y a los gigantes. De los genitales, arrojados al mar, nació Afrodita. Urano, como una acusación, puso a sus hijos el nombre de Titanes (porque «extendieron» su brazo).

De Cronos (que ahora detentaba el poder supremo) engendró Rea a Hestia (el hogar), Deméter, Hera, Hades, Poseidón y Zeus. Cronos, informado de que sería derrocado por su propio hijo, devoraba a sus criaturas según iban naciendo; pero al dar a luz a Zeus, Rea entregó a Cronos una piedra envuelta en pañales, que fue engullida por el dios. Zeus creció oculto, derrocó a su padre, rescató a sus hermanos y hermanas y dio comienzo al imperio de los olímpicos.

Entonces estalló la guerra entre los hijos de Cronos y los Titanes. Zeus contó con la alianza de la generación anterior: Cotto, Obriareo y Gyes, a los que Cronos tenía presos. Zeus les devolvió la libertad, y con su ayuda venció a los otros Titanes, a los que encadenó para siempre en el Hades, bajo la custodia de los otros tres gigantes.

Este relato refleja unas ideas primitivas que, sin embargo, no fueron desechadas por los griegos del período que estudiamos. Los dioses griegos eran inmortales, pero no eternos: hubo un momento en que accedieron a la existencia. Tampoco eran omnipotentes, ni contaban con garantías de mantenerse siempre en el poder: dos dioses supremos habían

caído violentamente antes de que se iniciara la era de los olímpicos en que creían vivir los griegos de la época histórica; el mismo Zeus no estaba más firmemente establecido que sus predecesores.

Este relato, incluso en la forma simplificada que le hemos dado aquí, resulta confuso. Sin embargo, no debe disminuirse su valor. Hesiodo (o la tradición poética que en él culmina) trata de armonizar unos mitos difíciles de entender y a veces contradictorios; los relatos del gobierno de Urano y Cronos parecen, en ciertos aspectos, una doble versión del mismo material; en la misma *Teogonía* se dan versiones discordantes acerca de cierto número de divinidades. En esta amalgama hay, sin embargo, un elemento seguro: un mito cosmogónico del tipo que hallamos en otros muchos ámbitos; su semejanza con ciertas versiones del Medio Oriente es tan estrecha que hace pensar en un préstamo directo. Sin embargo, la existencia de *dos* etapas preolímpicas parece innecesaria, lo que hace suponer que se deriva de una combinación de dos versiones, ninguna de las cuales se sintió capaz de desechar la tradición. La batalla entre los olímpicos y los titanes ha sido considerada como un reflejo del triunfo de la religión que traían consigo los invasores sobre la de los primitivos habitantes. Si ello era así, los mismos griegos no tenían la menor idea. Todo el contenido de la *Teogonía* se presenta como un esquema genealógico; Zeus no es ni más ni menos griego que Cronos o cualquiera de los titanes, algunos de los cuales tienen nombres claramente griegos, mientras que en el nivel cosmogónico del mito se aplican naturalmente nombres griegos a los principios originales. Los griegos miraban las sucesivas generaciones divinas como una gran familia infeliz, de cuya conducta se desprendían unas consecuencias morales, o más bien, inmorales. Platón expresaba en las *Leyes* sus temores de que tales teogonías tuvieran un pésimo influjo en las actitudes de los hijos para con los padres. No las rechaza por falsas —aunque lo había hecho en la *República*— y es necesario subrayar que formaban el trasfondo de las creencias religiosas griegas, si bien es verdad que son rara vez mencionadas en el resto de la literatura griega.

2. *Los hijos de la noche*

Aunque más tarde serían encarcelados en el Tártaro, los dioses antes enumerados fueron alguna vez, en su mayor parte, dioses de la luz y de la atmósfera. Muy distintos de ellos son los que Hesiodo enumera como hijos de Noche: Infortunio, la negra Kere, Sueño y la tribu de las Pesadillas, Sarcasmo, la Desgracia dolorosa y las Hespérides, junto con las *Moirai* y *Keres*, Némesis, Engaño y Ternura, Vejez y Lucha. Lucha, a su vez, dio el ser a Trabajo, Olvido, Hambre, Dolores luctuosos, Riñas, Combates, Muertes, Asesinatos, Querellas, Mentiras, Disputas, Anarquía y Locura ciega; finalmente, de ella nació Juramento.

Como se ve, toda una sombría y triste caterva («Ternura», si es correcto el texto, sería la única excepción); no es de extrañar que todas estas personificaciones se tuvieran por criaturas de la Noche. De las

Moirai, sin embargo, dice Hesiodo en otro pasaje que son hijas de Zeus y Themis. Muchas de estas deidades no tienen personalidad efectiva, pero no han de tomarse como simples abstracciones incoloras. La época de Hesiodo es demasiado temprana como para hablar de abstracciones, ya que el hombre primitivo se inclina a ver en fenómenos como éstos otros tantos demonios maléficos. Es cierto que todos estos términos se utilizan en el griego primitivo sin hacer referencia alguna a la idea de un demonio maléfico, pero en una etapa anterior al pensamiento filosófico y la categorización rigurosa no podemos decidir si la Locura ciega ha de tomarse como un estado del alma o como un demonio, porque es las dos cosas a la vez, del mismo modo que la Tierra es simultáneamente una divinidad personalizada y una sustancia visible y tangible. Como veremos al tratar por separado de *keres*, Locura ciega, etc., puesto que se trata de afecciones del hombre en circunstancias determinadas, con capacidad para producir efectos particulares en su conducta, veremos que pueden enfocarse en el sentido de una muchedumbre de seres individuales sobrenaturales.

De ello son claro ejemplo las *Moirai* (el relato de Hesiodo presenta indicios de haber combinado varias fuentes: Cloto, Laquesis y Atropos son normalmente —incluso en otros pasajes del poema de Hesiodo— los nombres de las *Moirai* cuando aparecen personificadas de forma más viva; sin embargo, Hesiodo ha aplicado este nombre a un pequeño grupo de *Keres*, igualmente personificadas). *Moira*, al igual que los demás nombres de divinidades de esta sección, aparece como nombre común en Homero; su significado básico no es «hado» o «destino» —ambas traducciones resultan equívocas en cualquier contexto—, sino «parte»: la parte que corresponde a cada cual en el botín después de una incursión, de comida en un banquete, o de cualquier otra cosa que se reparta, al modo como Zeus, Hades y Poseidón se repartieron entre sí el cosmos. En una sociedad que no conocía la moneda, la parte de tierra, botín, comida y otros bienes que cada cual posee señala el puesto que ocupa en la escala social; en una sociedad estratificada, como la de Homero, la parte que se posee indica también los derechos y privilegios, o la carencia de ellos, que a cada cual corresponden. En consecuencia, un hombre puede hablar o actuar «conforme a su *moira*» o «excediéndose de su *moira*». Como la sociedad homérica es a la vez estratificada y estática, se entiende que la distribución de las diversas *moirai* dentro de ella es la correcta; con aquellas expresiones se indica lo que un hombre tiene o no derecho a hacer en su situación concreta. La muerte es algo que sobreviene a todo hombre como su parte propia, lo que hace que se entienda como *moira;* todo lo que suceda a una determinada persona es que «tenía que» sucederle sin duda alguna, porque entraba en su «parte», y no podía ser de otra manera, del mismo modo que, en la sociedad homérica, tampoco puede cambiarse la suerte de nadie en otros aspectos. La posición social, la vida en su conjunto y en sus aspectos más importantes están regidas por cierto número de *moirai*. Los

antiguos griegos atribuían a estas poderosas influencias sobre la vida la condición de poderes individuales invisibles. Ya en Homero, Agamenón atribuye la locura que le indujo a privar a Aquiles de Briseida a «Zeus y *moira* y el furor que camina en las tinieblas». En la «vida real» podía hacerse una afirmación de este género. En la literatura, y a veces en la vida—ya que el arte hubo de afectar en alguna medida a la religión de cada día—, las *moirai* pueden ser tres, imaginadas como tres viejas hilanderas, que miden y cortan el hilo de la vida desde que uno nace, pero al decir «*moira* (o una *moira)* lo hizo», el griego se limita a atribuir el acontecimiento a un «espíritu de la suerte» concebido en términos personales; pero otras veces, al utilizar este término, en modo alguno piensa en términos personales. Ambas actitudes se entremezclan, de forma que es imposible establecer una distinción cuando ésta no se da en la realidad.

3. *Los hijos del mar y las ninfas*

Los «hijos de la noche» surgieron directamente de una generación anterior de dioses. Los hijos del mar, en el esquema de Hesiodo, son colaterales de los olímpicos. Ponto—el mar—es hermano mayor de Cronos; de él proceden las divinidades marinas Nereo, Thaumas, Forcis, Ceto y Eurybia, pertenecientes a la misma generación que Zeus y los olímpicos más antiguos. De estos nació una caterva de diosas marinas coetáneas de los olímpicos más jóvenes, así como Iris, las Harpías (los vientos tormentosos personificados) y las Gorgonas. Algunos de estos seres tienen cierto papel en la literatura griega: Iris, la gorgona Medusa, Tetis, madre de Aquiles, y Galatea, la ninfa marina amada de Polifemo, son bien conocidas. En el culto debieron de revestir especial importancia para los navegantes, pero acerca de este culto de los marineros estamos muy mal informados. Su categoría debía de ser muy semejante a la de las ninfas de las corrientes de agua y de los árboles, de que más adelante nos ocuparemos.

Los dioses fluviales y las ninfas, según Hesiodo, nacieron de Océano y Tetis. Hesiodo enumera los más importantes, pero añade que son tres mil en total, repartidos por toda la tierra. Platón describe un hermoso plátano situado junto a un cauce de agua, y Sócrates dice que, a su entender, está consagrado a Aqueloo y a algunas ninfas, a juzgar por las estatuillas y ofrendas. Estrabón nos informa de que la comarca en torno a la desembocadura del río Alfeo estaba llena de santuarios consagrados a Afrodita, Artemis y las ninfas, situados en cavernas cuajadas de flores. En una tierra escasa de agua, cualquier manantial o río, bordeado de vegetación, era tenido por sagrado en virtud de los poderes que le conferían su capacidad de mantener una vegetación floreciente, y aquellos poderes no eran otros que las ninfas. Eran seres personales, femeninos y antropomórficos, aunque en muchos casos eran infinitos en número e innominados; las ofrendas se dedicaban simplemente «a las ninfas» del lugar. Sus poderes eran locales; poco hemos de decir acerca

de estas divinidades ahora, pero su existencia, así como la de sus numerosos santuarios, ha de tenerse siempre en cuenta, ya que confieren una variedad mayor al de por sí complicado esquema de la religión griega.

4. *Los olímpicos*

En toda la literatura griega, los olímpicos reciben mayor atención que todas las restantes divinidades griegas. Herodoto, ciertamente, casi atribuye la creación de los olímpicos a la literatura, al decir que Homero y Hesiodo compusieron una teogonía para los griegos, dieron nombres a los dioses, distribuyeron entre ellos las funciones apropiadas y describieron su figura. Hay aquí un posible malentendido: las tradiciones épicas que culminan en las obras que poseemos bajo los nombres de Homero y Hesiodo no inventaron, que nosotros sepamos, el nombre de ningún dios o diosa, y ciertamente, ninguno de los más importantes es creación suya. Sin embargo, la afirmación de Herodoto no carece de valor en absoluto. Los dioses que los relatos de Homero y Hesiodo nos muestran juntos en el Olimpo quizás eran anteriormente otras tantas divinidades sin relación alguna entre sí, pertenecientes a las diversas ciudades estados y otras importadas de fuera. En sus prácticas de culto, las diversas ciudades siguieron prefiriendo a algunos olímpicos. Atenas los veneraba a todos ellos, hasta cierto punto, pero Atenea, su divinidad local, ocupaba el primer puesto en sus sentimientos. La tradición épica pudo constituir una de las influencias que llevaron finalmente a conjuntar poco a poco todas aquellas divinidades dispersas, introduciéndolas en la morada divina del Olimpo homérico. Además, serviría para perpetuar en la literatura al menos la personalidad y ciertos rasgos y atributos de los olímpicos.

Homero y Hesiodo, por tanto, dieron a los dioses del mundo superior una tendencia «olimpocéntrica». Los amores de Zeus y otros olímpicos con algunas deidades, ninfas y mortales son uno de los resultados de esa tendencia. La Grecia primitiva conoció una multitud de diosas locales que, en otros tiempos, tuvieron sus correspondientes consortes masculinos en el culto, cuyos nombres frecuentemente nos son desconocidos. Cuando el Olimpo ganó mayor importancia, aquellas diosas recibieron consortes olímpicos, Zeus casi siempre. Esto es cierto incluso tratándose de las más importantes deidades: originalmente, Hera no fue esposa de Zeus, ni Apolo y Artemis hermanos o hijos de Zeus.

Además de esto, las familias más nobles hacían remontar su ascendencia hasta una divinidad. En cierto número de casos, esta función es asumida por un olímpico. La casa reinante de Esparta se creía descendiente de Zeus; los jonios, a través de su antepasado Ión, de Apolo, y, en definitiva, de Zeus. Todo esto no contribuía a dar a los griegos un mayor sentido de unidad; los mismos olímpicos siempre estaban enzarzados en discordias; por otra parte, el dios al que cada familia o raza se sentía unida no era el dios de la poesía épica, sino una variante local de la divinidad. Cleomenes, rey de Esparta, tenía prohibido el acceso al

templo de Atenea en la Acrópolis de Atenas, justificándose este proceder sobre el supuesto de que Cleomenes era aqueo y no dorio. La Atenea de Atenas no albergaba simpatía alguna hacia los aqueos.

Puesto que Homero y Hesiodo no contienen dogmas, tampoco nos ofrecen una lista completa de dioses olímpicos. Si bien es cierto que con los olímpicos mayores se asocia el número doce, no siempre son las mismas doce divinidades las que aparecen. Una lista nombra a Zeus, Hera, Poseidón, Apolo, Artemis, Atenea, Afrodita, Hefesto, Hermes, Ares, Deméter y Hestia (el hogar). Con éstos se relacionan Helios (el sol), Selene (la luna), Leto (madre de Apolo y Artemis), Dione, Dioniso, Temis (la ley) y Eos (la aurora), Iris (mensajera de los dioses), Hebe, Ganímedes (el copero), las Horas, las Musas y las Gracias.

Entre estas divinidades, Zeus, Hera, Poseidón, Artemis y Atenea han sido reconocidos en las tablillas de la escritura lineal B. Ya entonces aparece Hera relacionada con Zeus, pero también encontramos a *Diwia*, en realidad, la forma femenina de Zeus, relacionada con este dios. Faltan Ares y Apolo, pero aparecen Enyalio y Peón, que se fundieron con aquellas divinidades. Es posible que estén atestiguados Hermes y Hefesto, mientras que Dioniso aparece posiblemente una vez, aunque quizá no como nombre de un dios. Las tablillas nos comunican simplemente los nombres de algunos dioses y las ofrendas que les han sido hechas; sus atributos no han de parecerse necesariamente a los que más tarde les atribuyen la literatura, la pintura vascular y la escultura. En todo caso, sus atributos visibles fueron siendo creados más adelante por los artistas. La arqueología indica que ciertas divinidades de la época micénica fueron concebidas anicónicamente, mientras que otras lo eran en figura humana y aun animal. Sin embargo, a falta de textos, toda interpretación resulta arriesgada. Es posible que la tradición épica haya conservado rasgos correspondientes a una etapa anterior; los epítetos aplicados a Hera y Atenea significan claramente, en el lenguaje poético, «la de ojos bovinos» y «la de ojos grises», pero su sentido literal es el de «rostro de vaca» y «rostro de lechuza».

Homero y Hesiodo, indudablemente, ejercieron cierto influjo sobre la literatura posterior. Es difícil valorar en qué medida la literatura pudo determinar la forma en que los adoradores visualizaban el objeto de su culto. Se podría esperar que la escultura ejerciera un influjo aún mayor; nuestra respuesta a la escultura griega es de orden puramente estético, y no podemos suponer que aquello que nosotros, y algunos griegos, hemos considerado dotado de suma belleza estuviera también revestido necesariamente de la máxima santidad a los ojos de los creyentes. Cuando Fidias, famoso escultor, hizo una nueva estatua de Atenea para la Acrópolis a finales del siglo v, los atenienses en general siguieron venerando el antiquísimo *xoanon* de madera de olivo que siempre había representado a la diosa, como habían venido haciendo desde siempre. Quizá no debiéramos identificar los rasgos de los dioses y las diosas de Grecia, tal como los vemos representados por los artis-

tas, con los de las divinidades a las que, de hecho, rendían culto la mayor parte de los habitantes de cualquier estado griego. Así lo veremos con mayor claridad cuando tratemos el tema del culto.

En la literatura, sin embargo, los olímpicos presentan una personalidad viva y rotunda. En Homero y Hesiodo aparecen viviendo juntos en el Olimpo, lo mismo si con este nombre se designa la montaña de Tesalia que si se refiere a un «cielo» vagamente localizado, bajo la jefatura de Zeus. Son antropomórficos y tienen los mismos esquemas de conducta que los héroes homéricos. Están organizados de forma parecida a una pequeña aglomeración de cortes señoriales homéricas, y se reúnen en asamblea para discutir asuntos de interés común. Zeus tiene una esposa, Hera, mientras que entre los olímpicos menores aparece Hefesto, casado con Afrodita; en Homero y Hesiodo, toda una complicada trama de relaciones une a estos dioses entre sí. Este hecho da origen a situaciones muy humanas; en la *Ilíada*, Zeus trata de ocultar a Hera la ayuda que está prestando a Aquiles, ya que teme a la lengua mordaz de su divina consorte.

En semejante situación, muchos atributos que nosotros consideraríamos necesariamente divinos no aparecen por ninguna parte. En primer lugar, no cabe hablar de omnipotencia; ninguna divinidad del período que estudiamos es omnipotente. En Homero, Zeus no sólo no es omnipotente; es que no necesita serlo: Poseidón dice que él mismo, Hades y Zeus echaron las suertes y que se repartieron el mar, el mundo inferior y los cielos como esferas respectivas de influencia. Cuando las divinidades más importantes se reparten entre sí un cosmos que no habían creado, no cabe hablar de omnipotencia. Sin embargo, en Homero aparece Zeus como dotado de mayores poderes que Hades y Poseidón; sólo él puede ejercer su poder a distancia, y aunque encuentre conveniente aplacar a los demás dioses, al final siempre triunfan sus planes. Los demás olímpicos, según Homero, sólo pueden ayudar o herir a los hombres estando presentes; además, cuando descienden a la tierra y toman parte en los combates, sólo se diferencian de los humanos en que son más fuertes e inmortales. Hasta pueden ser heridos. Estos dioses menores pueden incluso verse estorbados en su intento de perjudicar a los mortales protegidos por Zeus, cuyo poder superior temen, o en la necesidad de condescender unos con otros: Atenea se abstiene de manifestarse visiblemente a Ulises durante la mayor parte de la *Odisea* por consideración a la ira que Poseidón siente hacia el héroe.

Después de Homero no se produce ningún cambio significativo. Los olímpicos siguen siendo muchos; el politeísmo, como era de esperar, supone una compartimentación de las funciones de la divinidad. Es cierto que muchos de los olímpicos carecen, incluso en la literatura, de una esfera definida de influencia, como la que más tarde tendrán sus equivalentes romanizados; además, en las ciudades donde recibían culto se podía solicitar el favor de cualquiera de ellos. Pero esto no es

indicio de que, incluso antes de que fuera conjuntado el panteón olímpico, alguna comunidad griega fuera nunca monoteísta; en este sentido, el poder sobrenatural nunca fue adjudicado a una sola fuente. Se ha repetido muchas veces que Esquilo era virtualmente monoteísta, y que su dios era Zeus, pero este punto de vista, fundado en algunos pasajes aislados de sus obras, sacados fuera de contexto, no puede sostenerse. Tampoco los demás autores están a favor de la omnipotencia; en las *Euménides*, de Esquilo, cuando Zeus y Apolo logran imponerse a las Furias, éstas han de ser aplacadas; Zeus no gana la partida en virtud de la omnipotencia. (Aunque fuese omnipotente entre los olímpicos —cosa que no es—las Furias pertenecen al ámbito de Hades; los decretos de Zeus no alcanzan allí). En Eurípides, también los dioses menores pueden ejercer su poder a distancia: el autor ridiculiza el relato de que Afrodita acudió en persona, junto con Paris, a Helena.

Tampoco puede entenderse la *moira* como un poder que sigue al de los olímpicos y a veces se opone a ellos. Hemos visto cómo es posible que un hombre hable o actúe de manera que no esté de acuerdo con su *moira*, ya que *moira* representa lo que un hombre ha de hacer o lo que ha de sucederle. A la segunda clase pertenecen muchos acontecimientos que el hombre no puede evitar; pero cuando Zeus conoce que algo «tiene que» suceder a un individuo en los poemas homéricos, lo único que sabe es que ello «ha de» sucederle en aquel momento. En dos ocasiones en que propone a la asamblea de los dioses salvar a un hombre cuya *moira* es morir allí y entonces, la respuesta no es que ello sea imposible, sino que los dioses no quieren acceder. De manera semejante, el poder de Zeus está limitado por el hecho de que sólo posee un tercio del cosmos como *moira* propia. Pero, en el caso de Zeus, no es que sea imposible invadir el terreno de los otros dioses, sino incorrecto. Más tarde, en las *Euménides*, de Esquilo, las Furias se quejan de que Apolo las está privando de Orestes, que les corresponde como presa por derecho, ya que *Moira* les asignó la función de perseguir a los matricidas; en este pasaje se ve claro que las Furias no consideran imposible, sino incorrecto, el ser tratadas de semejante manera. *Moira* es, por consiguiente, el sistema de reparto de las funciones divinas, pero considerado en forma personificada. Los griegos no contaban en esta época con el bagaje conceptual que les hubiera permitido crear un sistema determinista.

Tampoco se afirma que los olímpicos, individual o colectivamente, sean omniscientes. No sólo los dioses menores, sino el mismo Zeus pueden ser engañados o no enterarse de algo que les importa mucho. Dos personajes humanos de la *Ilíada* se ven afectados porque Hera logra engañar a Zeus. Homero, a propósito de divinidades como el dios marino Proteo, afirma que «los dioses conocen todas las cosas». Las saben en el sentido de que pueden dar respuesta a cualquier pregunta, por difícil que sea; pero no lo saben todo de hecho y en cualquier momento, de forma que es posible capturar a Proteo cuando se encuentra

dormido. En los autores siguientes no cambia la situación, ya que permanece el antiguo mito. En el *Prometeo Vencido*, de Esquilo, a menos que Zeus aplaque a Prometeo, al que Zeus mismo encadenó a una roca, Prometeo no le revelará cómo evitar el ser destronado del mismo modo que Cronos destronó a Urano y Zeus a Cronos; Prometeo, a pesar de que posee el poder de prever el futuro, no acertó a imaginar siquiera que Zeus habría de castigarle de manera tan terrible por la ayuda que prestó a la humanidad. En aquella época florecieron los oráculos, siendo el más famoso el de Apolo en Delfos. No hemos de suponer que a este dios se atribuía la «omnisciencia» en sentido teológico; sería una idea demasiado refinada para aquella época. Lo mismo que en Homero, el dios sapientísimo es capaz de dar respuesta a cualquier pregunta que se le haga, por muy difícil que sea ésta.

5. *Dioniso*

Dioniso es una divinidad de un tipo completamente distinto de los dioses a que nos hemos referido hasta ahora. Ciertamente, un Dioniso amansado presidía algunas festividades atenienses, del mismo modo que otros dioses presidían las que les estaban dedicadas. A Dioniso correspondían las fiestas en que se representaban comedias y tragedias. En una pieza de Aristófanes, *Las Ranas*, Dioniso aparece en escena como un dios afeminado y cobarde, sobre el que se pueden descargar indignidades de todo género, y que se ve implicado en grotescas situaciones cómicas; incluso es azotado. Sería demasiado aventurado afirmar que esta era la imagen característica de Dioniso, incluso en la Atenas de la época de Aristófanes; la comedia tiene sus propias licencias, y la religiosidad griega no tendría inconveniente en admitir uno junto a otro al ebrio, cobarde y genial Dioniso de la comedia y al dios, muy diferente, y para nosotros dotado de aspectos dispares, que vemos en otros contextos. Lo cierto es que había una divinidad mucho más selvática a la que se rendía culto, y se le seguiría rindiendo por mucho tiempo aún, en lugares muy diversos de toda Grecia. Las *Bacantes*, de Eurípides, obra escrita mientras el poeta residía en Macedonia, nos ofrece la imagen de esta divinidad selvática. Casi con toda certeza, uno de los puntos desde los que el culto de Dioniso penetró en Grecia fue Tracia; este culto estaba muy difundido en Macedonia y Tracia, especialmente entre las mujeres. La tragedia trata de su llegada a Tebas. Los griegos, si bien admitían el origen extraño de este culto, creían que Dioniso era hijo de Zeus y Semele, una princesa tebana. Semele, engañada por Hera, pidió a Zeus que se le manifestara bajo la apariencia de un rayo. El dios lo hizo así, y la princesa resultó muerta. Zeus recogió a la criatura, que aún no había nacido, y la guardó en su muslo, de donde nacería a su debido tiempo. En las *Bacantes* niegan las hermanas de Semele la divinidad de Dioniso; son enloquecidas por éste, y danzan frenéticas por las cumbres de las montañas. Penteo, rey de Tebas, hijo de Agave, una de las hermanas de Semele, piensa que aquél

llas han marchado a las montañas para entregarse al desenfreno sexual; cuando, de pronto, se presenta un joven de largos cabellos, sobre cuya identidad—¿Dioniso o uno de sus sacerdotes?—han hecho correr ríos de tinta los investigadores, dirigiendo un grupo de bacantes, Penteo le hace detener y lo encarcela como enemigo del orden público. Se produce un terremoto y el extranjero se escapa de la prisión. Jugando con la curiosidad malsana de Penteo, lo induce a disfrazarse de mujer y espiar a las danzantes en las montañas. Estas se apoderan de él, y en su frenesí imaginan que se trata de un animal salvaje, que despedazan con sus propias manos.

La tragedia, que se sitúa en una época remota, reproduce, naturalmente, ciertos aspectos del culto dionisíaco, tal como era practicado en tiempos del propio Eurípides y aún en época posterior. Uno de los rasgos característicos es el de danzar en las montañas, durante la época más rigurosa del invierno, en un estado de locura extática, como las tebanas, o con un sentimiento de gozosa libertad, como el que evidencian las bacantes que forman el coro de esta pieza. También lo es la omofagia, que consiste en despedazar un animal y comer su carne cruda; las mujeres de Tebas simplemente despedazan a Penteo, pero las gozosas bacantes del coro hablan del placer que supone comer la carne palpitante de un cabrito durante este ritual.

La pieza de Eurípides, y todo lo relacionado con el culto de Dioniso planteaba numerosos problemas a los investigadores, aferrados a una imagen de los griegos, que los presenta como hombres racionales en todas las cosas; pero el estudio de Dodds, en el que basamos toda nuestra exposición, explica perfectamente la presencia de este culto en Grecia y también sus relaciones con fenómenos similares de otras culturas.

Dioniso es un dios con muchos nombres, uno de los cuales es el de Baco, y Baco, en la clasificación clara del mundo romano, es el dios del vino. El Dioniso griego también es dios del vino, pero además de muchas otras cosas; es el dios de la «fuerza vivificante» en todas sus manifestaciones: vegetal, animal o humana. Para sus creyentes, como lo son las bacantes del coro, es el dios que otorga un sentimiento de liberación (y el poeta se encarga de repetir una y otra vez a lo largo de su obra que este sentimiento no ha de identificarse, como hace Penteo, con la licencia sexual); a quienes le rechazan, como hacen Penteo y las tebanas, de distintos modos, Dioniso aporta la locura y la desgracia. Penetra en todos, y todos se vuelven *entheoi*, poseídos por el dios de distintas maneras. Los que le reconocen *desean* volverse *entheoi*, poseídos por Dioniso; una manera de conseguirlo es devorar las carnes crudas de un animal. Porque Dioniso, aunque se le pueda representar en un escenario o en una obra artística en forma humana, es algo más que esto. No sólo es el dios de la «fuerza vivificante», sino que es la misma energía vital en todas sus manifestaciones. Al despedazar un cabrito o un toro (cosa que en sí sólo pueden hacer los que ya están «enajenados») y comer sus carnes crudas, los adoradores están apro-

piándose del dios en persona. En este culto puede tomar el dios posesión también de su sacerdote: el extranjero de la tragedia puede ser el sacerdote y Dioniso al mismo tiempo.

En aquellos lugares de Grecia que nos son mejor conocidos eran consideradas estas explosiones de danza como una especie de válvula de escape socialmente reconocida, y tenían lugar con ocasión de las distintas festividades. En Delfos se celebraba regularmente cada dos años una fiesta de Dioniso, a la que los restantes Estados enviaban delegaciones de mujeres que danzaban sobre las alturas del Parnaso, junto con las de Delfos, en lo más riguroso del invierno, todavía en tiempos de Plutarco; pero en otras épocas y en otros lugares, incluyendo con toda probabilidad Macedonia en tiempos de Eurípides, estas explosiones de frenesí danzante debían de producirse de manera tan repentina y contagiosa como vemos en las *Bacantes*. Atenas suavizó desde mucho tiempo atrás el culto de Dioniso (aunque no dejaba de enviar un grupo de mujeres a Delfos); sin embargo, a finales del siglo v empezaron a llegar a esta ciudad, procedentes de fuera, otros dioses semejantes a Dioniso, tales como Sabazio y Bendis. Eurípides pudo observar estas prácticas religiosas de carácter salvaje antes de marchar a Macedonia. Como observa Dodds, muchas de las alusiones que sobre estos dioses hacen los autores que conocemos indican cierta hostilidad hacia ellos; pero esos autores constituyen tan sólo una muestra de un sector restringido de la sociedad; al parecer, otros sentían necesidad de tales prácticas, y las acogieron con agrado. Platón no tuvo inconveniente en presentar a Sócrates acudiendo a las fiestas de Bendis y, posiblemente, ofreciendo una plegaria a esta diosa.

Es claro que los dioses de este tipo difieren radicalmente de los olímpicos. Los últimos eran, en cierto sentido, excesivamente humanos; con ellos sólo se podían establecer unas relaciones que se parecían mucho a las que median entre un súbdito y su señor. En Homero, un olímpico podía «infundir fortaleza» a un hombre, pero no podía «entrar» en un hombre. (Es posible volverse *entheos* de Ares o Eros, los dioses de la guerra y del amor, pero estas divinidades, si bien aparecen en el Olimpo, son caso aparte, ya que pueden tomarse indistintamente como dioses o como pasiones humanas). Los olímpicos influyen en los hombres desde fuera, enviándoles el éxito o el fracaso, el desastre o la enfermedad; Dioniso entra en sus adoradores. Los olímpicos, y Apolo en particular, son dioses que imponen normas y límites. Dioniso, sin dejar de ser tan celoso de sus prerrogativas como los otros dioses, e igualmente inmisericorde para con los que le menosprecian, otorga la liberación a sus adoradores. No es de extrañar que circularan leyendas acerca de los choques del culto dionisíaco y el apolíneo en tiempos remotos. Sin embargo, antes de la época histórica todo estaba ya en orden; Apolo y Dioniso ocupan el lugar que les corresponde. En Delfos, por ejemplo, Apolo reinaba durante nueve meses del

año, mientras que Dioniso, al que se rendía culto en determinadas festividades, era señor durante los tres meses restantes.

Sería erróneo el intento de valorar el carácter griego sobre la base de que Dioniso no era originalmente un dios heleno. Apolo, el epítome de la «grecidad» a los ojos de los investigadores de una etapa anterior, no era más griego que Dioniso por su origen; además, los mismos griegos consideraban hijo de Zeus a Dioniso. Aquí no nos interesan las características nacionales, sino las raíces universales de la naturaleza humana.

6. *Divinidades de la fecundidad y divinidades del mundo inferior*

La antigua Grecia tenía dioses de los vivos y dioses de los muertos; al morir, el individuo pasaba de los dominios de Zeus a los de Hades. Después de Homero se volvieron los olímpicos más sensibles ante el hecho de la muerte; en Homero se les ve luchando en el campo de batalla rodeados de cadáveres; en los escritores posteriores, los cadáveres son «impuros» y comunican «impureza»; cuando la muerte está a punto de producirse, un olímpico tiene que retirarse.

El hombre tiene que hallarse en los dominios de Zeus o en los de Hades; sin embargo, esto no presupone que ambos grupos de divinidades no puedan comunicarse, o tan siquiera que haya únicamente dos grupos y que cada dios haya de estar adscrito a uno de ellos en la literatura o en el culto. Dos poetas antiguos coinciden en afirmar que Hades raptó a Perséfone y que la llevó al mundo inferior con autorización de su hermano Zeus. A su vez, Tántalo, Ixión y Sísifo, que habían injuriado a los olímpicos de diversos modos, fueron castigados eternamente en el Hades a causa de sus injurias. Ningún griego de este período trató de sistematizar estas creencias o tan siquiera de formularlas claramente; nadie se planteó la cuestión de si entre los olímpicos y los dioses del mundo inferior existía o no un abismo infranqueable. Este hecho merece especial atención, pues ambos grupos aparecen en la literatura como alejados uno de otro, y los casos en que tal cosa ocurre requieren una explicación especial.

Entre los dioses que no encajan en ninguna de estas dos categorías tenemos a Hermes, que aparece en el Olimpo homérico, pero que al mismo tiempo guía las almas de los muertos hacia el Hades, según la literatura y el culto; por otra parte, la «triple Hécate» es una amalgama en que se confunden elementos ctónicos, olímpicos y lunares. Estas divinidades, y otras parecidas, no chocaban con las categorías teológicas de los griegos, simplemente porque éstas no existían. La literatura nos ofrece otros conjuntos de dioses. El culto resulta siempre más flexible, ya que en este ámbito las divinidades no ostentan una personalidad tan claramente definida. Sin embargo, como veremos más adelante, el tipo de ritual aplicado indica, en el caso de divinidades que entrañan más de un aspecto, cuál de éstos tiene en cuenta el adorador.

En esta sección incluyo ciertas divinidades de la tierra y de la fecundidad. Las divinidades más importantes del mundo inferior están también relacionadas con la fecundidad; pero entre estas últimas aparecen otras divinidades cuya función resultará sorprendente, si estudiamos su figura exclusivamente a partir de las composiciones literarias.

Las divinidades del mundo inferior, sin embargo, aparecen relacionadas con la fecundidad tanto en el culto como en la literatura. Hades y Perséfone, dios y diosa del mundo inferior, pudieron diferenciarse en algún momento de Plutón y Kore, la doncella del trigo, hija de Deméter, la madre (o tierra) del trigo. Sin embargo, los escritores griegos utilizan todos estos nombres como sinónimos para designar a la misma pareja; en este caso, la literatura refleja el uso de la vida diaria. Si los griegos hubieran creído únicamente en el remoto mundo inferior de Homero, semejante unión de funciones resultaría difícil de entender, ya que aquellas divinidades apenas tendrían nada que ver con la fecundidad de la tierra. Sin embargo, los griegos de la época histórica creían también, aunque de manera confusa, que los muertos seguían estando muy cerca en sus tumbas. En la Grecia primitiva se enterraba a los muertos, y el grano se almacenaba de forma similar en tinajas, que eran enterradas bajo una capa somera de tierra, de donde se sacaba para la sementera que habría de producir la vegetación del año siguiente. Los adoradores que tenían ante sí los poderes misteriosos de los muertos y de la tierra fecunda, localizados en ambos casos bajo la superficie del suelo, lógicamente colocaron todo ello bajo la égida de unas mismas divinidades. La literatura nos ofrece el mismo cuadro, ya que la imaginación griega no dotó a los dioses infernales de personalidades muy definidas, lo que hubiera provocado el conflicto entre uno y otro aspecto de sus funciones.

Por otra parte, la literatura y las artes visuales dotaron a los olímpicos de personalidades, funciones e intereses claramente definidos; ello nos obliga a distinguir entre literatura por un lado y culto y prácticas por otro. Los calendarios de los estados griegos comprenden numerosas festividades relacionadas con la fecundidad. La literatura nos da la impresión de que estarían presididas por Deméter, Kore, Dioniso u otras divinidades menores. Ello es cierto en algunos casos; sin embargo, entre las festividades más importantes de Atenas se cuentan las celebradas en honor de Atenea, Apolo y Artemis. Estas fiestas, ciertamente, son anteriores a su vinculación con estas divinidades: sus nombres se refieren a los ritos que en ellas se ejecutaban, no a las divinidades. Además, los ritos contienen elementos de magia agrícola que verosímilmente son anteriores a los olímpicos antropomórficos. Estos ritos constituyen la parte más importante en aquellas festividades, ya que dieron sus nombres a los meses en que coincidía su celebración: Antesterias, Targelias y Skiras tenían lugar en los meses de Antesterion, Targelion y Skiroforion, respectivamente. Sin embargo, en época histórica, estas fiestas estaban asociadas a los dioses olímpicos; si bien De-

méter y Kore eran las divinidades de las Skiras, Dioniso lo era de las Antesterias, y Apolo y Artemis se relacionaban con las Targelias; Atenea, por su parte, tenía también unas importantes fiestas de la fecundidad, las Arreforias. Si identificamos a la segunda con la imagen que de ella nos da la literatura, no dejaremos de encontrar sorprendente el hecho de que la divinidad profética, la diosa de la caza, la virgen guerrera, aparezca relacionada con una magia agrícola de la fecundidad. Pero, en realidad, ello nada tiene de sorprendente. En Atenas, los dioses no poseen simplemente las cualidades que les atribuyen las obras literarias: Atenea es la divinidad tutelar de Atenas, mientras que Apolo y Artemis se cuentan entre los «dioses de la ciudad». Les afecta cualquier dimensión del bienestar de la urbe, no sólo la defensa de sus muros y la fecundidad de sus cosechas, sino también la calidad de éstas. El piadoso ateniense no vería razón alguna para que «su» Atenea se desentendiera de su prosperidad, para preocuparse exclusivamente de su éxito en la guerra. Atenea estaba en Atenas antes de ocupar su puesto en el Olimpo, y *esta* Atenea es algo más que la Atenea de Homero, Esquilo y Fidias—sin dejar de ser ésta al mismo tiempo—, era el venerado *xoanon* de madera de olivo (un material muy significativo, dada la importancia de los olivares) que no logró suplantar en la devoción del pueblo la estatua de Fidias.

7. «*Héroes*»

Entre las divinidades de que hemos hablado, a las que más se parecen los «héroes» es a las ninfas, porque su poder está también localizado, pero al mismo tiempo se diferencian de ellas en que no son seres plenamente divinos. Esta idea ha de estudiarse históricamente, ya que sufrió una evolución, al menos en la literatura.

Al describir Homero una edad ya pasada, presenta a los «héroes» como destacados guerreros que vivieron en ella. Algunos, como Aquiles, nacieron de una pareja formada por un ser humano y otro divino. Para Hesiodo, los «héroes» pertenecen a otra edad distinta de la suya, a la raza que peleó ante los muros de Tebas y Troya; ya no se cuentan necesariamente entre los humanos. Les aplica el epíteto de «semidioses» y dice que algunos de ellos murieron durante el combate y marcharon al Hades, mientras que Zeus colocó a otros en las islas de los Bienaventurados; esta gracia fue prometida a Menelao en Homero.

En Homero o en Hesiodo no poseen los «héroes» poderes sobrenaturales. No se hubiera podido admitir tal cosa: el «héroe» no alcanzaba propiamente esta condición ni adquiría—o ejercitaba—sus poderes hasta después de muerto; ahora bien, para Homero y Hesiodo, un «héroe» muerto estaba en el Hades, y un «héroe» vivo, en las islas de los Bienaventurados. En cualquier caso, se hallaban demasiado lejos para ayudar o para causar ningún mal a nadie. Sin embargo, en el período histórico de Grecia se creía que los muertos estaban en sus tumbas, cercanos y dotados de cierta capacidad para sentir. Cualquier individuo

muerto que conservara unos poderes considerables estaría en condiciones de ejercer una poderosa influencia; en definitiva, los «héroes» de la época histórica eran poderosos hombres muertos, cuyo exceso de potencia había sobrevivido a la muerte. Estamos muy lejos de aquella sombra impotente en que incluso el «héroe» homérico se convertía después de la muerte. Algunos «héroes» venerados más tarde, como Teseo, Hércules y Orestes, pertenecen a la edad de los «héroes» homéricos. Algunos, como Teseo y Hércules, tiene por padres a una divinidad y a un ser humano. En tiempos históricos, sin embargo, no era esencial ninguna cualificación. Podía ser heroizado cualquier individuo cuyos excepcionales poderes en vida hicieran creer a sus adeptos que podían seguir contando con su ayuda después de muerto.

El «héroe» tenía poder en el país donde sus huesos se hallaban enterrados; en consecuencia, se procuraba poseer los restos de los antiguos «héroes». Los espartanos trasladaron los huesos de Orestes desde Tegea hasta Esparta; después de esto pudieron derrotar a los tegeatas. El año 475 a.C., los atenienses trasladaron los huesos de *su* «héroe» Teseo desde Scyros hasta Atenas; en su tragedia *Edipo en Colona*, Sófocles discute si Edipo, que está a punto de convertirse en un poderoso «héroe», ha de ser enterrado en Tebas o en territorio del Atica.

Si es cierto que realmente existió el legislador espartano Licurgo, sería éste el primer ejemplo *histórico* conocido de heroización. Sin embargo, tales «héroes» no pertenecen únicamente a los tiempos primitivos; a finales del siglo v, los amfipolitanos atribuyeron la condición heroica al general espartano Brasidas, que murió valerosamente por defenderlos, privando al ateniense Hagnon de honores semejantes que anteriormente le habían sido reconocidos como fundador de la ciudad. Lo hicieron, indudablemente, en parte como un gesto de deferencia hacia Esparta y como un insulto hacia Atenas, pero también porque Brasidas les podría defender mejor.

Los «héroes» prestaban su ayuda en épocas de peligro, especialmente en la guerra; algunos otorgaban favores distintos. Había «héroes» cuya especialidad era conceder la salud, especialmente Machaon y Podalirio, los hijos de Asclepio, que probablemente también fue en su origen otro «héroe» que más tarde se convirtió en el dios de la medicina; por otra parte, en Beocia se atribuían a Hércules estos mismos poderes de sanar. Algunos «héroes» ayudaban conforme a su propio carácter. Así, Helena, a la que se veneraba como «heroína» en Esparta, podía otorgar hermosura a un hijo feo. Algunos tenían poderes proféticos, especialmente Trofonio y Lebadeia. Tampoco en este terreno podemos esquematizar: si un griego se hallaba en apuros, lo más probable es que se dirigiera en demanda de ayuda a cualquier poder capaz de prestársela; es seguro que los «héroes» recibirían tantas peticiones como las que se dirigían a los dioses.

La condición heroica es clara. Son seres situados a medio camino entre los dioses y los hombres. Algunos nunca existieron, pero sus de-

votos creían que todos ellos habían sido hombres en otros tiempos, y que se habían elevado a su actual condición en virtud de unos poderes extraordinarios que poseían. Los hombres no eran convertidos en «héroes» a causa de su «bondad», entendida a nuestro modo; Edipo se convierte en «héroe» no porque fuera rehabilitado moralmente, sino precisamente porque es un antiguo personaje terrorífico y extraño. Los griegos veneraban los poderes sobrenaturales donde quiera que los hallasen; si los advertían en algunos hombres, cuando éstos morían les rendían veneración.

8. *Daimones*

Cualquier intento de presentar una descripción clara del *daimon* sólo serviría para falsear los datos; se trata de una noción huidiza y polifacética, a veces incluso en un mismo escritor.

Hesiodo, sin embargo, tiene una creencia sencilla. Los *daimones* tienen dos cualidades: son los espíritus de los muertos de la Edad de Oro, «propicios, inofensivos y velan por los hombres». Son distintos de los «héroes», que pertenecen a la edad inmediatamente anterior a la de Hesiodo, y que no sienten preocupación alguna por los hombres que viven sobre la tierra.

Las dos cualidades que en Hesiodo poseen los *daimones* no aparecen juntas en todos los lugares. En la tragedia se alude a algunos muertos como *daimones*. Estos muertos poseen una elevada condición, y sus tumbas reciben honores como los que se tributan a los dioses; hasta pueden ser invocados a la manera de los «héroes». Ciertamente, en este sentido *daimon* y «héroe» son prácticamente sinónimos.

Estos *daimones*, al igual que los «héroes», permanecen ligados a sus tumbas: no pueden ocuparse de los asuntos de la humanidad ni acompañar a un individuo durante su vida, como se creía que estaban en condiciones de hacer otros poderes también llamados *daimones*. Teognis, Platón y Aristóteles reflejan esta última creencia; la ecuación que establece Heráclito entre personaje y *daimon* tiene probablemente la finalidad de recusar a este último. Cuando Sócrates decía que su *daimonion* le impedía muchas veces hacer nada que pudiera resultarle perjudicial, es probable que sus contemporáneos entendieran *daimonion* en este último sentido, independientemente de lo que el mismo Sócrates quisiera dar a entender. Menandro afirma que tales demonios sólo benefician a sus poseedores; pero su tono sugiere que algunos creían en la posibilidad de que un *daimon* causara algún daño a su dueño.

Lo cierto es que algunos *daimones* eran maléficos; pero resulta difícil saber si el *daimon* en cuestión es precisamente el del individuo que ha sufrido el daño. No hay que apurar demasiado la cuestión; es dudoso que un griego antiguo fuera capaz de dar una respuesta clara; además, había abundancia de *daimones* que no eran personales. En las casas griegas se acostumbraba a ofrecer libaciones «al buen *daimon*»; al mismo tiempo, en casa de Atreo se introduce, según Esquilo, un *daimon*

maléfico. El primero parece asignarse a toda la familia, no a un individuo en concreto, mientras que el segundo aparece en un momento preciso con intención de causar daño y castigar.

De hecho, el término *daimon* puede aplicarse prácticamente a cualquier poder sobrenatural. En su sentido más vago se refiere a un agente divino, específico, pero inidentificado e inidentificable. Los autores difieren en cuanto al uso del mismo. Homero llega a aplicarlo a los mismos olímpicos, mientras que Platón distingue entre *daimones* y dioses en numerosos pasajes, tratando a los primeros como una clase inferior de seres sobrenaturales, cuyo cometido consiste en interponerse entre los dioses y los hombres. En el *Simposio* se atribuye esta función a Eros como prerrogativa propia; pero en todos los demás pasajes aparecen sin nombre y son innumerables. Su función recuerda la de los *daimones* de Hesiodo.

Hesiodo y Platón utilizan el término *daimon* con mayor precisión que casi todos los restantes escritores. En menos de treinta versos de los *Persas*, de Esquilo, se aplica el término *daimon* a un espíritu guardián, al difunto y poderoso Darío, y a las potencias ctónicas Tierra, Hermes y el rey de los muertos. Otros escritores hacen lo mismo. No hemos de buscar algún abstruso rasgo común en todos estos usos; su significación tan ambigua se explica por el uso que de esta noción se hacía en la vida diaria. No es que los griegos abstrayeran y generalizaran la idea de potencia divina, como podrían sugerir algunos usos entre los menos precisos: los *daimones* son seres personales, pero innumerables. El griego antiguo veía la intervención de los dioses en todas partes. Había acontecimientos que atribuía específicamente a determinados olímpicos o a divinidades de otro tipo; pero ante ciertos acontecimientos que provocaban la pregunta «¿por qué me ha ocurrido esto?», la respuesta era «un *daimon* lo ha hecho». La creencia popular podía asignar determinadas funciones a algunos *daimones* (todo ser humano podía tener el suyo), pero siempre quedaba un número infinito de poderes invisibles para causar el bien o el mal en general. Puesto que el término quería significar simplemente un poder divino, concreto, pero al mismo tiempo indefinible, en la forma característica de usarlo, podía aplicarse fácilmente a una gran diversidad de divinidades con distintas funciones. Este término expresa perfectamente la maraña de intervenciones divinas en que los antiguos griegos creían vivir.

9. *Keres*

En dos pasajes de la literatura primitiva se habla de las *keres*. Según Homero, sobre el escudo de Aquiles aparecía una *ker* arrastrando a un hombre caído durante la batalla; Hesiodo dice que en el escudo de Hércules se veían unas *keres* «rechinando sus blancos dientes, terribles de ver, espantosas, sanguinarias e implacables, luchando por apoderarse de los que morían, porque estaban ansiosas de beber su negra sangre». Ante el problema de representar lo invisible, el artista plástico

ha de echar mano de una determinada imagen, por muy vaga e indefinida que sea la idea que de ella tengan los hombres; es posible que en este caso Homero y Hesiodo nos describan o conserven el recuerdo de ciertas obras de arte. No es sorprendente que las *keres* en general estén menos claramente definidas, aunque no por ello dejen de ser terribles, ni que sus funciones se extiendan más allá de aquellas que las convierten en una representación adecuada para ser plasmada sobre un escudo.

En la vida diaria se supone que las *keres* causan la muerte. En este sentido se parecen a *moira;* en la Teogonía, ciertamente, Hesiodo da a las *keres,* en número de tres, los nombres de Cloto, Laquesis y Atropos, que normalmente son los de las *moirai.* Las *keres,* sin embargo, representan un fenómeno distinto; la *moira* de un hombre es algo personal, que le ha caído en suerte a cada cual, mientras que las *keres* no están tan definidas. Ciertamente, en Homero dice Aquiles que tiene dos *keres* de muerte, según que lleve una vida tranquila (si es que ha de morir viejo) o la vida de un guerrero (que le acarreará una muerte temprana); pero todo esto es «literatura». La madre de Aquiles, la diosa Tetis, se lo había dicho así, pero tales fuentes de información no están al alcance del hombre ordinario. Para él, las *keres* de muerte son innumerables, y lo único que sabe es que habrá de sucumbir ante una de ellas. Tampoco se puede decir que las causantes de la muerte sean las *keres* solas: Mimnermo ve en la edad avanzada una *ker,* con lo que está de acuerdo Teognis, pero añadiendo que hay dos *keres* asociados con la bebida, la sed y la embriaguez, entre las cuales intentará orientar su camino. El filósofo Demócrito cuenta la envidia, la emulación y la enemistad entre las *keres;* Platón, por su parte, dice que la mayor parte de las cosas buenas son arrebatadas «de hecho, por las *keres*», y aduce como ejemplo el influjo de la retórica sobre la justicia. Teofrasto afirma que cada lugar tiene sus propias *keres* que destruyen la vegetación que allí crece, pero añade una explicación naturalista.

Los dos últimos ejemplos pueden tener sentido figurativo, si bien es verdad que entre los antiguos griegos una manera de pensar no excluía necesariamente la otra. Por el contrario, queda bien ilustrada la creencia general en las *keres,* incluso durante el siglo IV. Las *keres* son una caterva de poderes invisibles que causan el malestar, la miseria, la ancianidad y la muerte. O bien son estas mismas situaciones o la causa que las provoca: los griegos no distinguen netamente. No son personificaciones o abstracciones; se les aplican nombres abstractos, pero se las tiene por entidades reales y concretas en la vida de cada individuo. Los griegos atribuían las distintas situaciones a causas igualmente concretas, particulares y malévolas. Es posible que las pequeñas criaturas escapadas del cofre de Pandora fuesen *keres,* aunque para entenderlo así hay que corregir el texto.

Parece ser que los atenienses expulsaban los espíritus de los muertos al final de las Antesterias bajo el nombre de *keres;* sin embargo, no

todas las *keres* son espíritus. No debemos tratar de violentar los fenómenos religiosos griegos hasta reducirlos a un esquema de términos claramente definidos. Los griegos se sentían rodeados de influjos sobrenaturales en un mundo en que su existencia transcurría de manera precaria; daban el nombre de *keres* a algunos de aquellos poderes hostiles.

10. *Erinyas*

El cometido de las *keres* consiste en causar daño; el de las *erinyas*, en castigar. Según Homero, Edipo, Telémaco y aun el mismo dios Ares son castigados o se les amenaza con el castigo por parte de las *erinyas* de sus respectivas madres; al mismo tiempo, se recuerda a Poseidón que las *erinyas* protegen a los hermanos mayores. En Esquilo aparece Clitemnestra amenazando a Orestes con sus *erinyas* si éste se atreve a matarla, mientras que él teme a las de Agamenón si no lo hace. Las *erinyas* se encargan de proteger a los miembros de una familia en sus derechos cuando ello es preciso: la mujer se separaba de su parentela al casarse; los derechos de un padre podían verse amenazados por un hijo adulto o, como en el caso de Agamenón, por su esposa; además, en un país escaso de tierras, un hermano mayor podía necesitar protección contra los hermanos más jóvenes. Las *erinyas* tienen algunas otras funciones. En Homero, cuando el caballo de Aquiles profetiza la muerte de su dueño, ellas interrumpen bruscamente sus palabras; Hesiodo afirma que las *erinyas* castigarían al mismo sol si éste se saliera de su camino exacto en los cielos. Se relacionan también con los juramentos y las maldiciones; Homero—de forma extraña, ya que en Homero lo normal no es el castigo después de la muerte, en el Hades—dice que las *erinyas* castigan bajo la tierra a todo el que jura en falso. En Hesiodo aparecen como testigos del nacimiento de *Horkos* (juramento). En Esquilo se usan *erinyas* y «maldición» en oposición, mientras que las *erinyas*, personajes de las *Euménides*, dicen de sí mismas que bajo la tierra se les llama «maldiciones».

Aparece ahora claro el nervio de esta creencia. Los investigadores han señalado las relaciones existentes entre *erinyas* y *moira*. Dentro de la familia, cada cual tiene la *moira* que le corresponde; cuando se altera el orden, las *erinyas* se encargan de restablecerlo si el individuo no es capaz de hacerlo por sí mismo. Del mismo modo, el sol tiene trazado su camino en el cielo; un caballo ha de comportarse de una manera establecida; de no hacerlo así, las *erinyas* se encargarán de corregir cualquier desviación. Por otra parte, un juramento crea una obligación de atenerse a una conducta determinada. Las *erinyas* «enviadas» por las víctimas de un desafuero pueden considerarse como maldiciones objetivadas, a las que se atribuye una vida propia. Nadie maldijo al caballo de Aquiles ni al sol, pero la función de las *erinyas* sigue siendo la misma. Esta similitud de actuación en distintas situaciones es lo que determina el panorama de las intervenciones de las *erinyas*. Pero, aunque afirme-

mos que las *erinyas* castigan las transgresiones de la *moira*, esto no nos autoriza a suponer que un griego al que se le hiciera una pregunta en este sentido habría de responder explícitamente en estos mismos términos. Ambas nociones, sin embargo, forman parte de un mismo esquema de ideas.

IV. RELIGIOSIDAD

1. *Etica*

Las relaciones entre los antiguos griegos y sus dioses, así como lo que por ambas partes se exigía, sólo podría entenderse en el contexto más amplio de la sociedad y los valores griegos. Porque los griegos, especialmente en Homero, atribuían a sus dioses unos valores semejantes a los suyos, y estos valores estaban íntimamente relacionados con el carácter de su sociedad.

En Homero la unidad social de mayor amplitud, la única capaz de defender a los miembros más débiles de la sociedad, era el *oikos*, la familia nobiliaria bajo el dominio de un príncipe, al que se aplicaba el adjetivo laudatorio de *agathos*. El era el dueño que regía la riqueza del *oikos* (en especie, ya que no existía la moneda), y pertenecía a una casta de terratenientes hereditarios. En caso de guerra, estos grandes señores formaban el cuerpo de ejército más eficaz, capaces de presentarse a la batalla armados por su propia cuenta; en la paz insegura en que vivían constantemente aquellas pequeñas unidades sociales, virtualmente autónomas, ellos eran los únicos capaces de defender a todos sus vasallos. En este tipo de actividades, el éxito lo era todo, ya que el fracaso significaba la aniquilación o la esclavitud. En consecuencia, *agathos* denota y exalta la prosperidad, la alta cuna y el valor que proporciona el éxito. Los miembros del grupo defendido por este *agathos* consideran esta defensa eficaz, con toda razón, el cometido más importante de su señor. En comparación con ella, la justicia o injusticia de su proceder se juzgan menos decisivas para la supervivencia. La consecuencia es que se alaba menos una conducta justa que el éxito, y la injusticia se juzga con menos severidad que el fracaso. Para alabar la justicia y condenar la injusticia se emplean términos distintos de los usados para ensalzar el éxito y recriminar el fracaso. Estos, lógicamente, despiertan un eco emocional más profundo; si el *agathos* logra el éxito, pero es un hombre injusto, la sociedad no se lo reprochará, mientras que el *agathos*, que también valora más el éxito, estará siempre dispuesto a poner en juego cualquier medio, justo o injusto, que le conduzca a ese fin. Estas valoraciones persisten en la época histórica; las Ciudades-Estado, así como las familias, que aparecerán más tarde, seguirán experimentando una fuerte necesidad de que el *agathos* tenga éxito, aunque no sea justo, cuando lo primero puede lograrse sin necesidad de lo segundo. A pesar de todo, el individuo que ha sido perjudicado mostrará un gran interés en que se restaure la justicia. Para

conseguir esto, se estimaba necesario asegurar, por medios humanos o divinos, el que nadie pudiera prosperar y ser injusto al mismo tiempo, y que la justicia se reconociera como una condición necesaria para lograr el éxito y que alguien fuera considerado *agathos*.

El *agathos*, cuando era lo bastante poderoso, podía atreverse a oponer resistencia a sus vasallos que pretendieran castigarle. En este caso, la responsabilidad se trasfería a los dioses; pero teniendo en cuenta que el castigo después de la muerte estaba reservado a aquellos individuos que habían agraviado a los dioses, no a sus súbditos, era preciso que los olímpicos hicieran efectiva la pena en esta vida. Se trata de una función que estaban en inmejorables condiciones para cumplir. Homero dice que los dioses tienen más *areté* (son *agathoi* por excelencia), categoría y fuerza que los hombres; aparte de la inmortalidad, esto es precisamente lo único que parece diferenciar al dios del *agathos* homéricos.

En consecuencia, cuando quita Agamenón en la *Ilíada* a Aquiles su parte del botín, la esclava Briseida, Aquiles aparece falto de *areté*, ya que ha sido rebajado por Agamenón, de donde se sigue una situación de *aischron* (el término condenatorio más enérgico que se le puede aplicar) para Aquiles, pero no para Agamenón, cuya *areté* permanece incólume en este asunto. Si Agamenón logra llevar a la victoria contra los troyanos al ejército del que ha sido nombrado jefe supremo, seguirá siendo *agathos;* hasta tal punto es éste el aspecto más importante de la cuestión, que cuando más tarde Agamenón compensa a Aquiles no valora como injusta su anterior acción. Agamenón pretende dos cosas: derrotar a Troya y privar a Aquiles de su Briseida. Piensa que es posible lograrlas al mismo tiempo, pero al comprender que no es así, ya que la ausencia de Aquiles, que, por el disgusto, no quiere salir de su tienda, y la hostilidad de Zeus para con los griegos debilitan considerablemente la fuerza de su ejército, reconoce que *ha errado el cálculo*, y compensa a Aquiles, a fin de lograr que retorne a la batalla.

Tampoco el agraviado Aquiles amenazó a Agamenón con el castigo de Zeus. Ciertamente, el dios intervino para frustrar los planes de Agamenón, pero no porque estuviera obligado a ello; como veremos al tratar de la oración, Aquiles obtuvo esta intervención *como un favor* del dios a su madre Tetis, que logró ser escuchada por Zeus. Ningún mortal ordinario hubiera podido soñar con este trato de favor, ya que también los dioses respaldan las valoraciones humanas y tasan más alto la *areté*. Cuando Néstor advierte que Telémaco ha sido acompañado por Atenea disfrazada, saca la conclusión de que Telémaco no es *kakos* (lo opuesto de *agathos)*, ya que una divinidad nunca favorecería a ningún *kakos;* el que sea justo o injusto tiene relativamente menor importancia.

A los extranjeros, mendigos, suplicantes y forasteros sólo les cabe esperar justicia del cielo: Zeus Xenios, el Zeus de los extranjeros, podrá protegerles. Extranjero, suplicante y huésped son tres situaciones

por las que el viandante homérico ha de pasar lo más rápidamente que le sea posible, por su propia seguridad. La familia es la unidad social, política y económica más efectiva en Homero; un ser humano no tiene derecho alguno por esta condición, sino únicamente como miembro de una determinada unidad social. El viandante se halla en una situación arriesgada; en una sociedad que no conoce la moneda ni otro tipo de riqueza fácilmente trasportable no puede comprar la ayuda de nadie. Dependerá de un *agathos*, un cabeza de familia, para todo lo que signifique protección, categoría social y para proveer a las necesidades de la vida, ya que todo ello depende del *agathos* bajo cuyo dominio están todos los recursos. El extranjero que llega a una determinada sociedad tiene que suplicar *(hiketes*, «suplicante», significa «el que viene») a un *agathos;* si lo hace con éxito, se convierte en huésped. El *agathos* puede protegerle entonces contra los otros, ya que, en virtud de la *areté*, el amo está obligado a velar por los suyos, cosa que, por otra parte, no le impide causarles daño por sí mismo; aquí es donde empiezan las funciones del Zeus Xenios, que castigará al amo cuando éste cause algún daño a sus huéspedes. A primera vista se diría que esta actividad resulta un tanto extraña, por lo que hasta ahora hemos visto, en el caso de Zeus; ciertamente, es posible que Xenios fuera en su origen una divinidad distinta—«el poder que protege a lo huéspedes»—que luego sería asimilada a Zeus. Sin embargo, cabe imaginar esta función como una parte de la *areté* de Zeus: si todos los extranjeros y los mendigos formaban realmente parte de la familia de Zeus, como de hecho ocurría, y si el dios estaba obligado a protegerlos, su *areté* le exige poner al servicio de este cometido todos los medios de que dispone.

En general, las exigencias éticas planteadas por los dioses no son ni más ni menos que las que hallamos en Homero. (Más adelante nos ocuparemos de la oración y el sacrificio que también exigen). Sus devotos dan por supuesto que a veces se mostrarán caprichosos, incluso en cuanto a la aceptación de la *areté*. En el umbral de Zeus hay dos cántaros, de los que el dios toma y reparte a los hombres lo bueno y lo malo a su antojo, sin tener en cuenta los respectivos méritos. Esta creencia puede adquirir un tono moral: Ulises observa que un hombre debe ser moderado en la prosperidad, ya que los dioses pueden rebajarle algún día, y entonces necesitará que los demás le traten con justicia.

El capricho de los dioses, teniendo en cuenta que el *agathos* puede sentirse inseguro en definitiva, viene a ser una exigencia de moralidad; pero cuando aumenta su seguridad, es necesario que el cielo intervenga de manera más decisiva. En una sociedad en que la justicia y otras cualidades semejantes se consideran el sumo bien ético, olvidarlo para buscar el éxito a expensas de la justicia se considera inmoral; pero en la Grecia de Homero y mucho después, cuando la injusticia es un medio más seguro para alcanzar el fin pretendido, es simplemente actuar conforme a las valoraciones aceptadas en la sociedad. Hesiodo com-

prende perfectamente la situación: «Ni yo ni mi hijo volveremos más a ser justos entre los hombres, pues cosa mala es ser justo, cuando el hombre injusto sale mejor librado».

Este «salir mejor librado», lo mismo en el caso del hombre justo que en el del injusto, ha de darse en esta vida. En el más allá homérico no hay ni premios ni castigos para el hombre ordinario, y ésta siguió siendo la idea más aceptada. En Homero, la esperanza de que el cielo hiciera justicia era tan marginal como para que resultara sorprendente lo contrario. Sin embargo, aunque conservaron todos los mitos que retrataban el carácter caprichoso de los dioses, Hesiodo y los siguientes autores no dejan de esperar que Zeus castigue a los malhechores con unas penas que han de infligirse ya en esta vida, si es que la justicia ha de significar algo. A pesar de su exabrupto anterior, Hesiodo creía que los injustos reciben siempre su castigo en esta vida. Teognis y Solón tenían ideas más claras. Comprobaron que un individuo injusto frecuentemente prospera en esta vida, y consignan la solución que se habían propuesto: los dioses castigarán a los hijos o incluso a los descendientes remotos del hombre inicuo. Como explicación formal de unos fenómenos visibles, esta creencia resulta admirable: si un hombre es justo y además prospera, es porque lo merece; si es injusto y va a la ruina, es porque recibe su justo castigo; si es injusto, pero prospera, sus descendientes lo pagarán; si es justo y se hunde, es que está pagando las culpas de algún antepasado. Mientras se pensó que el grupo de parentesco era más importante que el individuo, esta creencia poseía también una validez ética. Pero conforme el individuo va ganando importancia, se hace inevitable pensar que no es justa la posibilidad de que alguien sea justo y al mismo tiempo haya de pagar por los crímenes de un antepasado. En tiempos de Teognis se había llegado ya a esta posición; este autor se queja amargamente de que Zeus debería hacer que el malhechor pagara de una vez por sus fechorías, pero que «de hecho, escapa y luego viene otro hombre a causar nuevos daños». Por lo que afecta al individuo, no se da un nexo necesario entre ser justo y tener éxito; en cualquier caso, podría verse condenado a la ruina a causa de las culpas de sus antepasados. En el contexto de los valores griegos debía de ser muy fuerte la tentación de buscar el éxito al precio que fuese y jugar con la incertidumbre de la retribución divina.

Teognis no es capaz de resolver este problema; tampoco lo hacen los restantes escritores del siglo v, quienes sostienen el punto de vista habitual de que esta vida lo es todo. Unicamente los que creen, como, al parecer, Esquilo, que el inicuo es infaliblemente castigado en esta vida no sienten dificultad alguna. (Esquilo afirma ocasionalmente que hay un castigo después de la muerte, pero el conjunto de su obra conservada hasta nosotros refleja el punto de vista habitual entre los griegos). Ciertamente, lo deseable es que el premio o el castigo lleguen en esta vida, y cuanto antes; en el *Edipo en Colona* afirma el protagonista que los dioses premian al justo y castigan al impío, pero cuando dice

Ismene que los dioses están a punto de rehabilitarle, replica que «es una necedad que los dioses eleven a un viejo que cayó cuando era joven». Esta vida lo es todo, y a Edipo le queda ya poco que vivir.

Puesto que el premio o el castigo tiene que llegar en esta vida, y la prioridad es ahora del individuo, no del grupo de parentesco, los griegos creen que la actitud de los dioses para con un hombre puede averiguarse empíricamente conforme a los éxitos o fracasos de éste. En los *Siete contra Tebas*, de Esquilo, si bien el destino último de Edipo ya es conocido, se afirma que los dioses le honraron mientras prosperaba en Tebas. Sin embargo, los dioses sabían que Edipo era un parricida y un incestuoso; por otra parte, el hecho de que él mismo no lo supiera nada significaba en aquella época. El griego piadoso, cuando veía cómo prosperaba un individuo, afirmaba que los dioses le otorgaban el éxito; cuando el malvado prosperaba, no es que los dioses dejasen simplemente de castigarle; es que positivamente le estaban favoreciendo.

El «problema del mal» referido a la creencia en un dios justo y omnipotente no se suele plantear partiendo de tal idea. Ciertamente, la *Electra*, de Eurípides afirma que Orestes debe lograr la venganza de Agamenón: «Si la injusticia ha de salir mejor parada que la justicia, dejaremos de creer que existen los dioses.» Si hay dioses, éstos tienen que ser justos y dar a los hombres el premio o el castigo en esta vida; pero, de hecho, no es así; en consecuencia, no hay dioses. Esta observación no corresponde al pensamiento no sólo de Eurípides, sino al de los antiguos griegos. Los griegos no creían que sus dioses fuesen omnipotentes, mientras que numerosos mitos los retrataban como seres caprichosos y amorales. El problema del hombre griego no consistía en explicar la existencia del mal en un mundo gobernado por dioses bondadosos, sino en conseguir que, bajo el dominio de unos dioses muy diferentes, la justicia resultara preferible a la injusticia.

También creían los griegos que los dioses podían herir a todo un grupo (ciudad, ejército) en el que se hallaba integrado un individuo que no les agradaba, por la razón que fuese. La creencia se basaba en hechos de experiencia: ciudades y ejércitos podían ser diezmados por la peste, mientras que las ciudades se hallaban expuestas a la sequía, la inundación, los terremotos o las malas cosechas. Tales calamidades eran enviadas por los dioses, y el daño afectaba a todo el grupo por igual; los dioses, por consiguiente, estaban castigando a todo el grupo. A veces, el culpable es precisamente el grupo como tal, pero en la mayor parte de los casos se trata de un solo individuo. En consecuencia, los dioses pueden castigar a todo el grupo por culpa de un solo individuo. En lo que se refiere al honor de los dioses, la culpa puede consistir en no hacer los debidos sacrificios. Según Homero, Eneas se olvidó de sacrificar a Artemis cuando lo hizo a los demás dioses; la diosa envió un jabalí que asoló la comarca. El hecho de que se tratara de un olvido, de una falta no deliberada, carece de importancia. Los dioses se interesan también por todo lo relativo a *areté* y *time;* en ambos casos, un

elemento capital es la riqueza que posee efectivamente el individuo. Con el sacrificio confiere tal *time* a los dioses; a falta de éste, lo mismo si se trata de un acto deliberado que si la omisión es involuntaria, se rebaja al dios afectado, cosa que merece castigarse severamente. Cuando se cree que los dioses son justos, un hambre o un terremoto pueden interpretarse como castigo por la falta de algún individuo; argumentos semejantes pueden aplicarse en el caso de la «impureza».

A la «impureza» hemos de referirnos por separado. Afecta a lo sobrenatural, y en algunos casos, también a los juicios éticos. Pero en este punto prescindimos de los olímpicos, de los que se afirmaba que se alejarían de cualquier situación que implicara una «impureza». Este fenómeno precisa una definición; sin embargo, los casos mejor conocidos en que aparece esta idea no resultan ser los más ilustrativos. Orestes mata a su madre y queda «impuro»; Edipo mata a su padre y se casa con su madre, quedando «impuro». Se podría sacar la conclusión de que la «impureza» era una manifestación de la culpabilidad moral en términos concretos y materiales. Pero el homicidio de (casi) cualquier tipo, incluyendo el accidental, causa «impureza»; también la provocan un mal sueño, el contacto con la muerte—cualquier tipo de muerte, no sólo el homicidio—, el parto y ciertas enfermedades repulsivas. Los griegos eran capaces de establecer una distinción moral entre el homicidio voluntario y el accidental. Los ejemplos conocidos no plantean problema moral alguno. La «impureza» no encaja en unas categorías estrictamente éticas.

La «impureza» es peligrosa, ya que el hombre «impuro» es capaz de comunicar su «impureza» a todo el grupo, de lo que pueden seguirse calamidades sobrenaturales. La aparición de éstas es lo que lleva a Edipo a consultar al oráculo de Delfos, que le da por respuesta la advertencia de que todo ello se debe a que se encuentra impune en Tebas el asesino de Layo. Esta es la creencia habitual en los siglos VI, V y IV. Para los jonios, Delos era una isla sagrada. En consecuencia, Pisístrato hizo purificar en el siglo VI toda la parte de Delos que era visible desde el templo de Apolo. Más tarde, durante el sexto año de la guerra del Peloponeso, fueron exhumados todos los cadáveres enterrados en Delos, decretándose que en la isla no podría tener lugar ninguna muerte o nacimiento; cuatro años más tarde, los atenienses expulsaron a los habitantes de Delos alegando que ciertas razones que venían de tiempo atrás hacían pensar que no eran puros. La preocupación de Atenas por la pureza de la isla podría estar relacionada con sus fracasos en la guerra, ya que la «impureza» es peligrosa. El primer tipo no puede considerarse de orden moral; en consecuencia, tampoco los restantes.

No es posible ignorar aquellos riesgos. Cuando la «impureza» de un hombre exige tiempo para ser apartada o resulta indeleble, tal individuo ha de ser enviado al destierro; de no hacerlo así, habrá de evitarse su compañía hasta que se purifique, cuando ello sea posible; en opinión de Eurípides, aunque se puede recibir a un amigo como huésped, a

pesar de que sea «impuro», habrá que mantenerlo de todos modos en cuarentena.

Del mismo modo que la «impureza» no tiene una calidad ética, tampoco la tiene la purificación. Un mal sueño exige lavarse en un manantial; el homicidio se purifica mediante el fuego y la sangre de un cerdo; un objeto tocado por un hombre «impuro» ha de ser lavado, preferentemente en el mar.

Tampoco la «impureza» indeleble pertenece al orden moral. Matar a un miembro de la propia familia o a un suplicante junto al altar implica una mancha que no puede lavarse. No se puede hablar de una justificación: la justicia exigía que Orestes matara a su madre, pero las *erinyas* claman que está indeleblemente «impuro»; sin embargo, aunque Creusa lograra envenenar, como pretendía, a Ion, matarla junto al altar hubiera significado una «impureza» indeleble, exactamente igual que en el caso de un inocente al que se atacara en las mismas circunstancias.

En cierto sentido, la razón de que se crea en la «impureza» es suficientemente clara: las calamidades surgen, y la sociedad busca una explicación sobrenatural. Los griegos creían que no sólo las acciones deliberadas podía provocar calamidades de origen sobrenatural, lo que suponía buscar posibles culpables no sólo entre quienes habían causado el mal intencionadamente; cuando una calamidad había sido atribuida a la «impureza» causada por un homicidio, y una vez que habían sido tomadas las medidas oportunas, éstas podían ponerse en juego nuevamente a fin de evitar que un homicida, en virtud de su «impureza», se convirtiese en causa de nuevos desastres.

Sin embargo, el hombre homérico atribuiría tales calamidades a la ira de los dioses; no deja de parecer extraño que los griegos de épocas posteriores buscaran una causa distinta. Sólo hipótesis podemos aducir como explicación, ya que ningún autor nos dice cómo se inició esta creencia; la «impureza» no aparece en Homero bajo esta forma; en Hesiodo la encontramos referida a determinadas prohibiciones. Pero en los autores siguientes aparece completamente formada. Con todo, parece que hay algunos datos seguros: se trata de un fenómeno no racional; además, destacan dos rasgos en los sentimientos del hombre que se cree «impuro» y en los de la sociedad que le tiene por tal, sean o no idénticas las razones en que por ambas partes se funda la creencia. En algunos casos, sólo el individuo es afectado, porque es el único que puede saber, por ejemplo, que ha tenido un mal sueño, con los consiguientes sentimientos de inquietud o culpabilidad no racional. Estos sentimientos pueden darse independientemente de que se siga o no un desastre; sin embargo, la actitud de la sociedad está estrechamente unida a la calamidad, actual o, cuando la creencia se ha desarrollado, posible. También la actitud de la sociedad puede definirse en este caso, por no decirlo con términos más fuertes, como un sentimiento de inquietud. En Homero, sin embargo, la actitud del hombre ante lo so-

brenatural es confiada: hay que guardarse de la ira de los dioses, pero en éstos nada hay de misterioso. Sin embargo, en las épocas siguientes la vida se hizo más dura y difícil; la literatura refleja un estado de perplejidad ante los numerosos problemas nuevos que surgen. Las condiciones imperantes tendían a favorecer un nuevo tipo de creencia.

El homicidio pudo constituir uno de los puntos de arranque de las nuevas ideas. En Homero va seguido el homicidio inmediatamente de la huida, no a causa de la «impureza», ya que ésta es desconocida para Homero, sino para escapar de la venganza que tratarán de tomar los parientes de la víctima. Una práctica posterior, sin embargo, que ya aparece descrita sobre el escudo de Aquiles, permitía que la familia aceptara una compensación por la sangre en vez de la muerte o el destierro del asesino. En principio se diría que este procedimiento poseía ciertas ventajas sociales; sin embargo, las comunidades se sienten movidas ahora únicamente por consideraciones económicas. Al desarrollarse las ciudades, en que numerosas familias habían de vivir unas al lado de otras, los parientes de la víctima se verían obligados a ver todos los días al asesino moviéndose indemne entre ellos. Ciertamente, se supone que habría pagado una compensación, pero la *areté* exige realmente unas represalias más rigurosas. Cuando éstas no se adoptan, la sociedad en cuyo seno vive un asesino y la sobrecarga emocional que este hecho provoca tienen todas las probabilidades de volverse incómodas; en épocas de hambre o epidemia, aquel asesino quedará expuesto a verse señalado como un Jonás. La práctica de aceptar una indemnización por un homicidio no lleva por sí misma a creer en la «impureza»: las condiciones excepcionalmente difíciles exacerban la sensibilidad de los conciudadanos del asesino, hasta el punto de que proyectan sus angustias y odios sobre éste, así como sobre otras situaciones que les resultan extrañas y terroríficas hasta el punto de parecerles dotadas de un carácter objetivo.

Semejantes situaciones reclaman un alivio urgente; esto explicaría la estrecha relación que hay entre Delfos y la «impureza». Si consideramos a Delfos como un foco civilizador, mientras que la «impureza» sería el colmo de la superstición—ambas posiciones son razonables—, esta asociación nos parecerá *prima facie* sorprendente. Sin embargo, Delfos no inventó la «impureza», que surgió como resultado de las tensiones y angustias que se producían en el seno de unas comunidades enfrentadas con la calamidad; Delfos prescribía remedios para esta situación, y aunque estos remedios, al igual que las supuestas causas, no guardaban realmente proporción con aquellas calamidades, en semejantes circunstancias se estima reconfortante cualquier remedio.

El resultado, sin embargo, no puede juzgarse como un avance ético. La «impureza» se adhiere a determinadas personas que se hallan envueltas en ciertos tipos de acción o situaciones, sin tener para nada en cuenta sus propósitos; pero el horror provocado por aquella acción o por aquellas situaciones no tiene carácter ético, sino derivado del temor

a los desastres que se supone traer consigo la presencia de la «impureza». Esta creencia prescinde drásticamente de las categorías éticas, y tiene tal poder que impide la aplicación de éstas en numerosos campos. De hecho, las leyes atenienses habían llegado a diferenciar varios tipos de homicidio: por defensa propia, accidental (la muerte causada accidentalmente en la práctica de los juegos o de la guerra) y en otras circunstancias distintas; en estos casos no había castigo, aunque el homicidio accidental llevaba consigo un destierro temporal. La simple voluntad del antiguo legislador pareció suficiente hasta finales del siglo v, cuando se justificó con refinados argumentos esta voluntad del legislador; pero ningún reformador moral fue capaz de erradicar la creencia ni de anular por completo sus consecuencias en la ética griega.

En la antigua Grecia, por consiguiente, las sanciones sobrenaturales del comportamiento moral planteaban numerosos problemas no sólo cuando se afirmaba que los dioses eran caprichosos; su comportamiento como agentes morales suponía una serie de problemas no menos serios. Era necesario que el hombre justo prosperase, si es que se pretendía valorar la justicia y conseguir que los hombres la procuraran en la práctica; la observación empírica llevó a los griegos a sacar la conclusión de que los dioses castigaban a veces a los descendientes de un hombre por los crímenes de éste, o que en otras ocasiones provocaban una calamidad sobre una ciudad entera a causa de las malas acciones de un solo individuo. Si se recuerda que al mismo tiempo era creencia común que los dioses repartían caprichosamente el bien y el mal a los individuos o a las comunidades; que no tenían en cuenta las intenciones personales cuando se hallaba en juego su propio honor, y que la «impureza» tampoco tenía nada que ver con los propósitos del individuo, se comprende perfectamente la perplejidad de los griegos en esta materia.

La creencia de una minoría relacionada con los cultos místéricos en una existencia real más allá de la muerte tenía ciertas implicaciones de orden ético; de ellas nos ocuparemos más adelante bajo el epígrafe de «Escatología personal».

2. *Magia*

Los ritos mágicos que guardan alguna conexión directa con la religión y el culto de los dioses constituyen tan sólo una parte de los fenómenos mágicos que tenían lugar en la sociedad griega, al igual que en otras sociedades, ya que la magia no ha de estar necesariamente relacionada con ninguna divinidad. En sociedades que apenas poseen algún conocimiento de las leyes naturales, esa magia «independiente» no puede distinguirse, y de hecho no se distingue, de la medicina: en griego, *pharmakon* se aplica indistintamente a cosas que nosotros diferenciaríamos como drogas medicinales o elementos mágicos; lo mismo ocurre con la aplicación de conjuros y encantamientos en la magia y en la medicina. No se establece diferencia alguna entre estos dos procedi-

mientos para conseguir el bienestar. Los médicos utilizaban conjuros; así, Píndaro los enumera junto con los *pharmaka* (entendidos aquí en sentido restrictivo, excluyendo los conjuros) y la cirujía como los medios utilizados por Asclepio, el dios de la medicina. Esos métodos no eran intercambiables: Sófocles afirma que no es buen médico el que trata con encantamientos una enfermedad que requiere la aplicación de la cirujía.

Todo ello constituye un conjunto de *pharmaka* con aplicaciones específicas. Hesiodo refleja el temor a las influencias mágicas que pueden producirse accidentalmente como resultado del carácter que poseen ciertos objetos con los que puede establecerse contacto: un muchacho en la edad púber no puede sentarse sobre una tumba, ni un hombre puede lavarse en el agua que ya ha usado una mujer. También advierte que no deben cortarse las uñas durante las festividades en honor de los dioses; es de suponer que, en este caso, el motivo es el temor a que un enemigo pueda apoderarse de ellas para ejercer algún influjo maléfico sobre la persona, aunque el hecho de que la prohibición se limite a las festividades daría a entender que se estaba convirtiendo o se había convertido en una limitación de orden religioso.

Esto último es el único indicio de que en Grecia podía relacionarse la magia con los dioses. La cuestión se aclara con los métodos utilizados por una joven para conseguir el retorno de su amante, según Teócrito. Una invocación parece manifestar que el empleo de fórmulas mágicas no compromete necesariamente a los dioses: se recurre al *iunx*, un torques usado como rueda de oraciones, o que posiblemente tenía de por sí este sentido, invocando sus poderes mágicos. Sin embargo, la joven llama también en su ayuda a la Luna y a Hecate para que su conjuro resulte más poderoso que el de Circe; en el poema aparecen más adelante otras divinidades. Sin embargo, se utiliza la magia simpática con pleno conocimiento de los medios por los que se cree que actúa ésta: «Lo mismo que yo quemo este laurel, que Dafnis se aleje». Se recurre a cualquier fuente disponible de ayuda sobrenatural. Los papiros mágicos griegos que han llegado hasta nosotros demuestran también que se invocaba a los dioses para que prestaran su asistencia en los ritos mágicos y garantizaran la eficacia de éstos.

El poema de Teócrito es de época helenística, y los papiros mágicos corresponden a una fecha aún más tardía; pero es casi seguro que valen también para la época que estudiamos, ya que la magia es la más conservadora de todas las artes. Además, procesos mentales idénticos pueden detectarse no en los ámbitos marginales de la religiosidad griega, sino en su mismo núcleo, en las festividades agrícolas del calendario griego. Ya hemos visto cómo muchos olímpicos los presidían en su condición de protectores de la ciudad; su poder habría bastado por sí solo para asegurar la fecundidad. Un ejemplo nos muestra que no era así. En las Arreforias atenienses, unas fiestas en honor de Atenea, dos muchachas, elegidas cada año y albergadas cerca del templo de Ate-

nea, recibían unas bolsas que contenían objetos misterioros que habían de llevar hasta una caverna natural, trayendo luego consigo alguna otra cosa al regreso. Con esto terminaban las obligaciones de las muchachas. Se nos dice que ni ellas ni las sacerdotisas sabían de qué objetos se trataba, pero otras fuentes aluden a figurillas de serpientes y falos hechas con masa de pan y ramas de pino, elegidas por la fecundidad del árbol. Puede tratarse aquí de un rito de la fecundidad; además, la analogía con otras festividades, especialmente las Tesmoforias, en las que se usaban de manera semejante despojos de cerdo que se habían dejado corromper bajo tierra, sugiere que los restos de la masa y de las ramas de pino que se traían de nuevo eran mezclados con el trigo de sembradura para asegurar una buena cosecha. La tierra se convierte cada año en fuente de nueva vida vegetal; los elementos, seleccionados precisamente por sus poderes fecundantes, aumentaban aún más esta capacidad por su contacto con la tierra vivificante hasta que llegaba el momento en que eran utilizados para que desarrollaran sus funciones vitales. Estas son únicamente dos entre las numerosas fiestas agrarias que contenían los calendarios griegos. Al igual que las Arreforias y las Tesmoforias, están vinculados a los nombres de los dioses, cuya poderosa ayuda se confiaba recibir; pero las fiestas mismas llevan los nombres no de estos dioses, sino de los rituales que en ellas se ejecutaban, cuyo contenido se reduce pura y simplemente a una magia de la fecundidad, que probablemente precedió a la creencia en dioses personalizados y que no fue desplazada por ésta en Grecia. Los griegos trataban de asegurarse el concurso de todo poder sobrenatural conocido para lograr una abundante cosecha, de la que tanto dependía su vida.

3. *Oración*

En los poemas homéricos tienen los dioses poco que ver con la justicia; en general, apenas se preocupan de la humanidad. En la guerra de Troya están los olímpicos divididos a favor de los griegos o los troyanos, pero sin preocuparse de la justicia que pueda asistir a una u otra causa; en la *Ilíada* se ve cómo considerarían intolerable que entre ellos surgiera la contienda a causa de los mortales, ya que ello les impediría seguirse deleitando en sus banquetes.

Para obtener la atención de dioses semejantes hay que tener algún motivo, y se aducen varios. Aquellos que, como Aquiles, tienen un progenitor divino, consiguen un trato preferente. Apolo (partidario de los troyanos) se siente conmovido cuando Aquiles arrastra el cuerpo de Héctor en torno a los muros de Troya; pero Hera advierte que Héctor es un simple mortal, mientras que la madre de Aquiles es Tetis, una diosa marina, a cuyas bodas con Peleo asistieron todos los dioses. Aquiles es de condición superior: los dioses no tienen por qué enojarse. De manera semejante, cuando Polifemo, hijo de Poseidón, es cegado por Ulises, aunque éste actuó en defensa propia y Polifemo se comportó de manera reprobable al devorar a los compañeros de Ulises,

no tuvo más que rogar a Poseidón y se le aseguró que se tomaría venganza de Ulises. El mismo Crises, sacerdote de Apolo, ha de recordar al dios los sacrificios que le ha ofrecido a fin de obtener seguridades de que Apolo castigará al ejército griego por la injuria que ha sufrido el sacerdote. En general, vemos cómo en Homero no se castiga al que tiene a quién recurrir, a pesar de que haya cometido alguna fechoría; por otra parte, el hombre ordinario tiene que reclamar este trato de favor alegando sus sacrificios y otras obras meritorias, a fin de obtener justicia contra los que le han agraviado.

Este tipo de oración es también frecuente en el siglo v. Cuando la oración se dirige a los dioses de la ciudad, ha de tenerse en cuenta, si no se recuerdan al dios los sacrificios ofrecidos, que aquellas divinidades recibían regularmente copiosas ofrendas al llegar sus festividades, cosa que se sobreentiende por ambas partes. En el *Eutifrón*, de Platón, aparece Sócrates calificando la piedad convencional de los griegos como un cambalache entre el dios y el hombre; otros griegos no se hubieran sentido más capaces que Eutifrón para negar esta realidad. En los *Siete contra Tebas*, de Esquilo, aparece aún la clase de alicientes que se ofrecían a los dioses en el siglo v. El coro se siente temeroso de que Polinices pueda derrotar a Tebas; invoca todos los medios disponibles para persuadir a los dioses de que presten su ayuda. Ruega a Zeus, Tierra y a los dioses protectores de la ciudad que no le dejen caer en la esclavitud, ya que una ciudad floreciente proporciona gran *time* (en forma de sacrificios y otras ofrendas) a los dioses. Se presentan como suplicantes, lo que les confiere un especial derecho a ser protegidos, y ruegan a los dioses que no los traicionen. Recuerdan a Cypris—Afrodita—que son sus descendientes (Cadmo, fundador de la ciudad de Tebas, estaba casado con Harmonia, hija de Ares y Afrodita). Piden a los dioses que se muestren *philopoleis*—el término que usualmente se aplica para designar al «patriota»—y que recuerden los muchos sacrificios de que se han beneficiado en tiempos pasados; preguntan al mismo tiempo si hay alguna ciudad más grata que Tebas, a la que los dioses podrían trasladarse en el caso de que ésta caiga.

Estas plegarias muestran cuál era la actitud del ciudadano ante sus dioses. Sabe que en toda Grecia se tributa culto a estos mismos dioses, que en todas partes llevan los mismos nombres; pero cuando les suplica, lo hace en calidad de dioses de su ciudad, confiando en que la actitud de los dioses, en definitiva, será «mi ciudad, con razón o sin ella». Es fácil ilustrar estas apelaciones al patriotismo y el parentesco a base de poemas compuestos en situaciones de urgente apuro: Tirteo, en medio de las angustias de la guerra mesenia, recuerda a los espartanos que sus reyes descienden de Zeus a través de Hércules, y que, por este motivo, Zeus no consentirá que sean derrotados. Al mismo tiempo, Solón explica a los atenienses que ningún dios será capaz de reducir a Atenas a la ruina, ya que Atenea es su poderosa valedora. El motivo

patriótico no tiene en cuenta la razón o la sinrazón, ya que en estos casos lo que anda en juego es la *areté* de los dioses.

Las plegarias dirigidas a los dioses infernales vienen a ser iguales. En el pasaje de Esquilo a que ya nos hemos referido, recuerda el coro a Tierra, Maldición y las Erinyas de Orestes que una ciudad floreciente les proporcionará gran *time*. En las *Coéforas*, de Esquilo, Electra dirige una plegaria más complicada a los dioses del mundo inferior. Pide a Hermes, en su función de heraldo y mensajero, que interceda ante los dioses para que escuchen su oración, e invoca a la sombra de Agamenón para que tenga piedad de ella y de Orestes. Le recuerda que han sido despojados de su regia herencia por su asesina y por el adúltero Egisto, rogándole al mismo tiempo que Orestes pueda regresar con buena fortuna y que ella misma logre ser más virtuosa que Clitemnestra. Que Agamenón pueda ser vengado, como exige la justicia, y que les conceda toda suerte de beneficios, junto con los dioses, además de Tierra y Justicia que concede la victoria. Después de esta plegaria, derrama una libación.

Se apela aquí, en parte, a los intereses propios de Agamenón—su muerte a manos de una mujer era vergonzosa para él, ya que la muerte que corresponde a un *agathos* es la del guerrero en la batalla—y también a la justicia. Puesto que los poderes sobrenaturales ostentan a veces unos rasgos morales, las oraciones deben apelar justamente a este elemento ético, no sólo, como en este caso, al interés personal de la potencia invocada, cuando ésta desea que se imponga un castigo. Ya en Homero, cuando los vínculos de la hospitalidad han sido quebrantados, el ofendido Menelao puede rogar a Zeus que le conceda vengarse de Paris «para que hasta los hombres de las futuras generaciones aprendan a no causar daño a un huésped que los ha tratado bien». En Esquilo, las doncellas suplicantes, extranjeras en una tierra extraña, piden al Zeus de los Suplicantes y a los dioses de su propia raza que velen por la justicia y escuchen sus plegarias, añadiendo, como es natural, todos los alegatos que se les ocurren: recuerdan a Zeus que él es padre de la raza a la que ellas pertenecen, y ruegan a Atenea, la doncella hija de Zeus, que les preste su ayuda, ya que también ellas son doncellas; piden a Apolo, desterrado en otro tiempo, que les ayude ahora que se encuentran en el exilio.

La práctica de la oración entre los griegos refleja, como es lógico, la confusión de las creencias en la naturaleza de los dioses. Se acepta con frecuencia que los dioses, olímpicos o ctónicos y héroes, son potencias amorales preocupadas únicamente de su *time*, que sólo escuchan a quienes pueden alegar algo en este sentido. Pero otras veces se acepta que tienen carácter moral, y se espera justicia de ellos. Pero no es sorprendente que se añadan cuantos alegatos sea posible, como garantía de que aquellas desconcertantes divinidades darían una respuesta a la oración. Ciertamente, en las mismas plegarias a los dioses, que se suponen lo contrario de los ritos mágicos, persisten ciertos elementos de

una magia que trata de obligar a los dioses conforme a la voluntad del suplicante. En el *Agamenón*, empieza Esquilo una plegaria a Zeus en un pasaje que contiene ideas muy «avanzadas» en comparación con lo que es habitual entre los griegos. «Zeus, dondequiera que esté, yo me dirijo a él con el nombre que más grato le es». No se trata aquí de agnosticismo, sino de una mezcla de fe y magia: se cree que dirigirse a un poder sobrenatural dándole su «verdadero» nombre es una garantía de poder inclinarle a la propia voluntad. Así aparece, naturalmente, en los documentos mágicos, ya que se trata de una creencia mágica; pero todo esto lo encontramos reflejado aquí en un pasaje «religioso».

4. *Sacrificios*

Ya hemos aludido de paso al sacrificio como un medio de obtener audiencia por parte de los dioses en Grecia; pero este tema merece que le prestemos mayor atención. En lo que afecta al sacrificio, pasan a primer plano ordinariamente los aspectos no morales de la divinidad griega. En la *Odisea*, Atenea recuerda a Zeus los muchos sacrificios de Ulises cuando éste vivía en Troya: ¿qué motivos tiene Zeus para estar indignado contra él? Si el sacrificio obliga de alguna manera al cielo, y el desastre es de algún modo indicio del divino desagrado, las calamidades que puedan afectar a un hombre que ha ofrecido espléndidos sacrificios o ha enviado magníficos dones al santuario de un dios (lo que ha de entenderse como una especie de sacrificio, ya que en ambos casos la divinidad recibe *time)* plantean un problema. Creso, el hombre más rico del mundo, había hecho espléndidas ofrendas a Apolo; sin embargo, su reino fue sometido por los persas. Aunque Creso había muerto hacía mucho tiempo, los escritores del siglo v todavía se sentían preocupados por esta cuestión. Baquílides inventa un final feliz: cuando el rey subió a la pira junto con toda su familia y ordenó prenderle fuego, Zeus apagó las llamas con una lluvia repentina, y Apolo llevó a Creso y a su familia al país de los Hiperbóreos «a causa de su piedad, ya que había enviado más que cualquier otro mortal abundantes dones al divino Pitio». Herodoto afirma que Apolo retrasó el desastre cuanto fue posible, en consideración a las ofrendas de Creso. Baquílides advierte a un tirano que haga «cosas santas y muestre un ánimo sereno, porque éste es el mayor de los beneficios», a lo que añade que siga «ofreciendo dones a Apolo; entonces contarás con muchos más años de vida próspera». Ofrecer dones a Apolo es lo que se considera hacer cosas santas. Un tirano afortunado está en inmejorables condiciones para ello; ¿quién podrá contar como él con los favores del cielo? Y no es que esta creencia se inventara en beneficio de los tiranos; como hemos visto, se afirma que los sacrificios son necesarios para asegurarse la benevolencia de unas divinidades amorales.

La forma del sacrificio, y en cierto modo su intención, varían conforme a la clase de divinidad a quien se ofrece. Hay sacrificios de alimentos y bebidas, pero es distinto el método de ofrecerlo a una divi-

nidad olímpica o a un dios ctónico. Homero describe detalladamente el sacrificio de un cerdo a los olímpicos. Como primera ofrenda, se arrojan al fuego las cerdas del animal. Luego se hiere al animal en el cuello y se le abre en canal. De cada parte se arranca un trozo de carne, que se envuelve en sebo y se arroja al fuego, echando sobre él granos de cebada. El resto se asa, se divide en porciones y éstas son consumidas por los asistentes, reservándose una para Hermes y las ninfas. La falta de ceremonias es característica de Homero; el sacrificio se ofrece no durante la celebración de una fiesta en honor de los dioses, sino como parte integrante de un banquete. Una porción del animal asciende en el humo, como *time* para los olímpicos, mientras que el resto se consume en el banquete. Hesiodo encontraba extraño que los dioses recibieran únicamente una porción, y trató de explicarlo mediante un mito etiológico: Prometeo engañó a Zeus escondiendo la carne de un animal en la panza de un toro; después, arregló artísticamente los huesos con una capa de grasa, invitando a Zeus a elegir. Zeus prefirió los huesos cubiertos de grasa, descubriendo su error demasiado tarde; «por eso, los hombres queman los blancos huesos en honor de los dioses sobre sus altares». El sacrificio olímpico siempre fue un convite en que los participantes consumían la mayor parte. Más tarde, se celebraron los sacrificios públicos sobre altares colocados frente a hermosos y amplios templos, con mayor solemnidad y magnificencia, pero sus rasgos esenciales siguieron siendo los mismos.

Muy distintos, por su estilo y su vocabulario, son los sacrificios ofrecidos a los dioses infernales. Sacrificar a los olímpicos se llama *hiereuein* o *thuein;* ofrecer sacrificios a las divinidades infernales o a los «héroes» se dice *enagizein*. De Hércules (que en unas tradiciones es tenido por un olímpico, mientras que en otras es simplemente un «héroe») afirma Herodoto que están en lo cierto aquellos griegos que tienen la costumbre de *hiereuein* y *enagizein* simultáneamente en su honor (no siempre se usan estos términos con tanto cuidado como en este pasaje). Además, mientras que el sacrificio en honor de los olímpicos se ofrecía sobre un altar elevado, *bōmos*, en épocas posteriores (Eumeo, en Homero, utilizó simplemente el hogar de su casa, dándole, por cierto, el nombre de *eschara)*, el sacrificio en honor de los dioses infernales y de los «héroes» se hacía en un fuego bajo, *eschara*. También el rito era muy diferente: se utilizaban víctimas de pelo negro y se quemaba el animal entero, ya que nadie hubiera deseado compartir la comida de los dioses infernales o de los muertos; los «héroes» eran simplemente los más grandes entre los muertos.

Es algo muy simple decir que el sacrificio a los olímpicos tiene por objeto «atraerse» unas potencias benéficas y que el sacrificio a los dioses ctónicos tiende a «repeler» los maléficos. Cuando se decidían a ello, los olímpicos eran capaces de igualar en malevolencia a los dioses infernales, mientras que estos últimos se mostraban muchas veces benéficos, como ya hemos dicho. El sacrificio a los muertos más antiguos que se

consigna en la *Odisea* tiene por objeto evocarlos: Ulises deja correr la sangre de un animal hacia una zanja para que los muertos puedan beberla. En la tragedia aparecen frecuentemente sacrificios a los «héroes» para asegurarse su ayuda: Polyxena es sacrificada a Aquiles, ya que éste puso esa condición para que los griegos tuvieran buenos vientos en su retorno a la patria; Orestes y Electra, al ofrecer sacrificios a la sombra de Agamenón, piden su ayuda. Ciertamente, también Clitemnestra ha mandado hacer sacrificios para aplacar la ira de Agamenón. Aquiles, por su parte, retuvo el viento favorable hasta que Polyxena fue sacrificada. Pero también es preciso aplacar la ira de los olímpicos; el sacrificio era el medio más seguro para ello. También la olímpica Artemis retuvo el viento que habría de llevar a los griegos hacia Troya hasta que no le fue sacrificada Ifigenia. Los dioses infernales y los muertos infundían espanto y estaban rodeados de misterio, pero de manera muy distinta que los olímpicos. Sin embargo, todas las divinidades griegas podían volverse malévolas y caprichosas. Al mismo tiempo, los dioses infernales podían convertirse en poderosos aliados, si se le «atendía» como era debido.

En los ritos olímpicos y ctónicos entraban también las ofrendas de elementos inanimados. En tiempos de Homero y en épocas siguientes, el sacrificio olímpico iba acompañado de granos de cebada. Es posible que ésta fuese la única ofrenda de unos adoradores con dieta exclusivamente vegetariana; la carne se añadiría cuando empezó a formar parte también de la alimentación normal de los griegos. El acto de beber solía acompañarse de libaciones, que consistían en derramar una pequeña parte del líquido en tierra, sobre la mesa o en el fuego. Las *choai* —ofrendas de líquidos a los dioses infernales o a los muertos—se hacían sin que los vivos participaran de la bebida, al igual que en las ofrendas de carne. Atossa, en Esquilo, nos habla de su contenido: leche, miel, agua y «un brebaje puro de una vieja cepa silvestre». Para que llegaran a sus destinatarios, estas ofrendas se derramaban en el suelo. Su intención es obviamente la misma que en el caso de los demás sacrificios: la sombra de Clitemnestra reprocha a las Furias adormecidas su indolencia al consentir que Orestes escape libre, cuando tantas ofrendas les había hecho ella mientras vivía. Las Furias han recibido *time* de Clitemnestra, y deberían ayudarla. Normalmente se hace lo posible por alejar a las Furias, pero hasta una Furia ha de recibir las correspondientes «atenciones» cuando se necesitan sus servicios.

5. *Mito*

La religión griega es tan rica en mitos que el esquema más sucinto llevaría más espacio del que aquí podemos dedicar a este tema. Sin embargo, en esta obra se hace necesariamente alusión a aquellos que revistan cierta importancia para explicar la concepción del mundo que tenía el hombre griego, así como del lugar que le correspondía dentro

del universo; por ello, ahora me limitaré a exponer tan sólo un breve resumen.

Los dioses y diosas griegos se preocupaban más de que se les tributara el debido *time* que de las creencias profesadas en relación con ellos. La religión no incluía entre sus exigencias el que se aceptara un determinado mito; naturalmente, los creyentes, por su parte, derivaban sus creencias acerca de la naturaleza de sus dioses de los mitos en que aparecían aquellas divinidades, frecuentemente irascibles, celosas y caprichosas.

Ciertos mitos forman el marco en que se inscribía la vida de la mayor parte de los griegos. Ningún castigo iba anejo a la negativa a creer en la veracidad de las cosmogonías de Hesiodo o de los órficos. Sin embargo, los griegos se veían en la disyuntiva de aceptar una de las numerosas cosmogonías que les brindaban sus filósofos o quedarse sin nada; es incuestionable que aquellas cosmogonías significaban para la mayor parte de los griegos una base segura. Algunos de estos mitos fundamentales entraban en conflicto mutuo: el mito de las cinco edades que propone Hesiodo, con su cuadro de una degeneración inevitable, y los mitos asociados con Prometeo, con su enseñanza de que, a pesar de los olímpicos, la humanidad había progresado mucho, no podían ser aceptados lógicamente por la misma persona; sin embargo, en la religión griega hay muchos datos que sugieren la posibilidad de que muchos griegos aceptaran ambas series de mitos, conforme a su estado de ánimo, optimista o pesimista, sin caer en la cuenta de la incongruencia que ello suponía. En ambos casos aparecen unos mismos dioses caprichosos. También el mito del diluvio ofrecía un buen punto de referencia. Al hacer que la mayor parte de la humanidad descendiera de las piedras, mientras que la nobleza procedía de una primitiva raza elegida de hombres, podía ser invocado para justificar una determinada organización de la sociedad.

Otros mitos dan una explicación acerca del origen de determinadas costumbres humanas, del mismo modo que el engaño de Zeus por Prometeo explica la costumbre de que los hombres se reserven la mayor parte de una víctima ofrecida a los olímpicos. Lo mismo ocurre en el caso de costumbres y prácticas propias de una determinada ciudad, como el juicio de Orestes en el Areópago explica la institución de aquel tribunal en Atenas para juzgar los casos de homicidio.

En general, los mitos, en que se mezclan los dioses y los hombres, que forman la trama de la épica y la tragedia griegas (si se nos permite incluir entre los mitos algunas leyendas y narraciones populares a efectos de nuestro estudio), ofrecían al hombre griego una explicación acerca de las relaciones entre los dioses y los hombres, el comportamiento que cabía esperar de aquéllos y la situación respectiva de unos y otros. Como venimos advirtiendo, los mitos hablaban un lenguaje confuso y capaz de confundir. Es lo que salta a la vista en los que se refieren al destino último del hombre más allá de la muerte.

En aquella época sólo un hombre de ideas desacostumbradamente claras hubiera podido caer en la cuenta de tanta confusión e intentar sacar de todo ello una visión coherente del mundo. La mayor parte de los griegos aceptarían aquellas contradicciones yuxtapuestas. Podemos ver cómo Esquilo se halló en ese caso. La función de los mitos consiste en ofrecer soluciones a problemas concretos. Queda más allá de las posibilidades del mito y de las exigencias del creyente la idea de que los mitos han de ofrecer en su conjunto un esquema coherente.

Aunque los mitos no tenían la fuerza de los dogmas, y el no creer en ellos tampoco se considerara una herejía, lo más probable es que todos los griegos aceptaran un mito etiológico como explicación de un determinado fenómeno para el que no se disponía de nada mejor; por otra parte, los materiales míticos de la épica y la tragedia, con todas sus implicaciones relativas a la naturaleza de los dioses, serían aceptados prácticamente por todos los griegos, que no verían en ellos otra cosa que acontecimientos de una historia primitiva. Las posturas de rechazo frente a los mitos tenían casi siempre una base ética. Xenófanes, Píndaro y Platón rechazaban los mitos en que aparecían los dioses comportándose de una manera que a estos autores parecía éticamente reprobable. Otros autores fundaban su escepticismo en el sentido común: así, Herodoto se niega creer que Ciro fuera amamantado por una loba; Eurípides—que dudaba de muchos mitos griegos—no aceptaba que Dióniso hubiera nacido de un muslo de Zeus. En ambos casos se da la misma explicación: al transmitirse estos relatos, debió de confundirse una palabra con otra.

Ni siquiera el rechazar toda la mitología griega constituía necesariamente una actitud atea, en sentido moderno o antiguo. Xenófanes creía que el hombre había creado los dioses a su propia imagen; sin embargo, creía en un dios (de una clase completamente distinta). El caso de Sócrates es semejante. Las cosmologías de los jonios, como Anaxágoras, hacían posible una explicación del universo sin recurrir a la intervención de los dioses; es posible que algunos de los jonios fuesen ateos en el sentido moderno de la palabra. Entre los griegos, sin embargo, la actitud ante los dioses se determinaba no por las creencias, sino por la práctica del culto; la piedra de toque era el hecho de que un hombre ofreciera o dejara de ofrecer el sacrificio. Las persecuciones por ateísmo, como en el caso de Anaxágoras y Sócrates, parecen haber tenido en realidad otros motivos. En cuanto a Sócrates, parece que se insistió en esta acusación menos que en las restantes que se le hicieron, posiblemente porque, en todo caso, como nos explica Platón, era hombre escrupuloso en la observancia de sus deberes de culto.

6. *Sacerdotes*

En Grecia no había una clase especial formada por sacerdotes, ni tipos determinados de actividades religiosas que estuvieran reservadas a ellos. La principal acción ritual que ejecutaba el sacerdote era el sa-

crificio. Sin embargo, desde la época de Homero en adelante cualquier persona podía ofrecer sacrificios a los dioses griegos en beneficio propio o de sus familiares, lo mismo si se trataba de Zeus y Hermes como protectores de la casa, que si el sacrificio iba dedicado a otras potencias benéficas, tales como el *agathos daimon* o cualquier otra divinidad tutelar de la familia. Los sacrificios en honor de estas divinidades familiares se harían, lógicamente, en la misma casa; cuando se honraba a otros dioses, el sacrificio tenía lugar en sus templos respectivos. El sacerdote encargado del templo realizaría el sacrificio cuando ello le era solicitado. En este caso tendría derecho a presidir la acción y a percibir unos honorarios, que consistirían en una porción de carne, la piel del animal y una cuota en metálico. Sin embargo, la validez del sacrificio no sufría ningún menoscabo si el sacerdote no se hallaba presente.

Los conjuntos sociales de mayor amplitud que la familia tenían sus propios sacerdotes oficiantes. Por ejemplo, las cuatro *phylai* (tribus) áticas y las doce *phratriai* (subdivisiones de las tribus) practicaba cada una su propio culto con los correspondientes sacerdotes. Cuando la ciudad en conjunto ofrecía sus sacrificios, el funcionario designado por la ley, normalmente el sacerdote o sacerdotisa del templo correspondiente, oficiaba en calidad de persona autorizada para ello por la ciudad. A veces la ciudad tenía para estos casos un funcionario designado ya desde siempre; el «arconte rey» de Atenas, uno de los nueve magistrados designados por la suerte cada año, ejercía importantes funciones religiosas, incluyendo ciertos aspectos de los misterios eleusinos que tenían lugar en Atenas, así como la ejecución de determinados sacrificios. Numerosas funciones sacerdotales, sin embargo, estaban reservadas a los miembros de determinadas familias; en estos casos, la intervención del Estado consistía simplemente en garantizar y vigilar el cumplimiento de todos los requisitos, estableciendo la ejecución de las ceremonias en las debidas circunstancias. El Estado no podía ejercer dominio alguno sobre los ritos en sí, ya que éstos venían determinados por la tradición. En los casos en que las funciones sacerdotales estaban reservadas a los miembros de una familia, es razonable pensar que también ese culto había sido originalmente peculiar de la familia en cuestión, y que sólo más tarde, al desarrollarse la institución de la ciudad estado, se convirtió en culto de toda la ciudad.

Otras funciones sacerdotales eran ejercidas por elección o por suerte, o incluso comprándolas, sobre todo en las islas y en Asia Menor. Ejercer el sacerdocio en un templo en que se ofrecieran numerosos sacrificios no dejaría de tener cierto atractivo económico. Además de lo que pudieran percibir en el templo, los sacerdotes disfrutaban de asientos preferentes en los espectáculos teatrales y musicales, de ciertas exenciones de impuestos y de comidas a expensas del erario público, pero pocos sacerdotes recibían de la ciudad un salario.

El «arconte rey» de Atenas ejercía funciones religiosas; también los reyes de Esparta ofrecían sacrificios públicos. En Grecia, al igual que

en otros muchos sitios, las nociones de rey y sacerdote van unidas; sin embargo, en tiempos históricos son escasas las conexiones que sobreviven. En Homero vemos cómo no sólo el rey Néstor, sino también el porquero Eumeo pueden ofrecer sacrificios; nada hay que nos obligue a pensar que en Grecia hubo una época en que el rey era el único autorizado a ofrecer sacrificios.

Un sacerdote griego no era sacerdote de los dioses en general, ni siquiera de un dios o una diosa: era sacerdote de un dios o diosa determinados en un santuario concreto, fuera del cual no ejercía sus funciones. Al no haber dogmas relacionados con las distintas divinidades, el sacerdote no estaba obligado a exponer e interpretar la doctrina, ni tenía que preocuparse de cuestiones éticas. Los problemas relacionados con las observancias o las rúbricas religiosas eran resueltos por los *exegetai*, bien en los más importantes centros oraculares, como Delfos, bien en las distintas ciudades. Como sus funciones estaban limitadas al sacrificio, a procurar que los adoradores observaran el comportamiento adecuado y a cuidar del buen estado del templo (habitualmente con fondos proporcionados por la ciudad), ejerciendo además estas funciones únicamente en su santuario, el sacerdote griego no podía sentirse miembro de una clase sacerdotal.

Algunos sacerdotes tenían características especiales derivadas de las funciones que ejercían. Los de Eleusis y de otros centros mistéricos poseían secretos que se transmitían verbalmente de generación en generación; sus funciones no podían ser ejercidas por nadie más que por ellos. Otros poseían poderes relacionados con la adivinación; entre éstos había sacerdotes vinculados a un determinado santuario, mientras que otros no estaban ligados a ninguno. Había también «purificadores» itinerantes, entre los que podía haber personajes tan famosos (cuando no misteriosos) como Epiménides, de los que se afirma que poseían cualidades chamánicas (cf. Dodds, *The Greeks and the Irrational*, 141ss), o charlatanes como los que critica Platón en la *República*. Al igual que cualquier otro aspecto de la religión griega, el sacerdocio se caracteriza por su multiplicidad, su diversidad y su falta de una organización a gran escala.

V. EL HOMBRE

1. *La creación. ¿Progreso o degeneración? El diluvio*

En *Los Trabajos y los Días* de Hesiodo, el más antiguo relato griego de la creación, no tenemos una, sino cinco creaciones. Al principio, «los dioses que moran en el Olimpo» hicieron una raza o generación de oro, unos hombres que vivieron en el tiempo de Cronos «como dioses», que no envejecían y cuya muerte era como quedarse dormidos. Cuando todos ellos hubieron muerto, convirtiéndose en *daimones*, los olímpicos hicieron una raza de plata; los hijos de estos nuevos hombres necesi-

taban cien años para desarrollarse y vivían pocos años como adultos, agraviándose unos a otros y negándose a ofrecer sacrificios a los dioses. Zeus, enfurecido con ellos, «los suprimió», pasando a convertirse en espíritus bienaventurados del mundo inferior. Entonces hizo Zeus una raza de bronce, fuerte y temible, que fabricó armas y utensilios de aquel metal. Se destruyeron entre sí y no dejaron nombre alguno en el recuerdo. Luego creó Zeus la raza de los «héroes». Algunos de ellos lucharon contra Tebas y Troya, muriendo después; pero el resto vive aún en las Islas de los Bienaventurados, en los confines de la tierra. Finalmente hizo Zeus una raza de hierro, a la que pertenecían los contemporáneos de Hesiodo. Esta era la más miserable de todas.

En su lista esquemática de las razas de metal intercaló Hesiodo un relato sobre la edad heroica de Grecia. Esta enumeración es fundamentalmente mítica, no histórica. Pero no hay que insistir demasiado en este aspecto. La raza de bronce, al igual que los hombres de la Edad del Bronce, utilizaba armas y utensilios hechos de este metal. El metal en las narraciones relativas a las razas más antiguas tiene valor meramente simbólico—al parecer, los hombres de las razas de oro y plata no utilizaron armas y utensilios hechos con estos metales—y su intención es caracterizar de algún modo una progresiva degradación; pero lo relativo a las razas de bronce y hierro (Hesiodo no necesita decir que la raza de hierro usaba herramientas de este metal, ya que sus contemporáneos lo sabían perfectamente) sugiere que su relato es en parte una extrapolación de la historia conocida. Es posible que, por este motivo, Hesiodo encontrara cómodo el recurso de interrumpir el esquema de las razas de metal (que aparece en otros lugares, lo que hace suponer que no es invención suya) para incluir una edad heroica que Hesiodo conocía haber existido. Nadie cuyas ideas estuvieran enteramente dominadas por lo mitológico hubiera hecho esta concesión a la historia.

Sin embargo, la obra de Hesiodo está cargada de mitología. Las razas proceden de distintas creaciones, pues es cierto que «los dioses que moran en el Olimpo» y que crearon la raza de oro en tiempos de Cronos no son los mismos «olímpicos» que aparecerán más tarde. Aquí el mito ha desplazado a la tradición: Hesiodo sabía que entre las dos últimas razas no se podía establecer un abismo infranqueable, ya que muchas familias griegas creían descender de los «héroes».

El mito refleja aquí una degeneración, pero sin una intención moral consistente. Las razas de plata y bronce tuvieron el final que se habían merecido, no así en el caso de las razas de oro y «heroica». No se explica por qué los dioses crearon unas razas cada vez peores; el mito se contenta con decir que realmente así ocurrió. También las discontinuidades son de carácter mítico; no expresan cambios de población.

El relato del diluvio constituye un paralelo a esta narración. Píndaro, nuestra más antigua autoridad, alude a él: cuando el diluvio hubo pasado, Pirra y Deucalión descencieron del Parnaso y dieron el ser a un pueblo *(lāos)*, utilizando para ello piedras *(lāas)*. De los mismos Pirra y Deu-

calión nacieron los hombres armados de escudos broncíneos que fueron los antepasados de los gobernantes de Lócrida, en cuyo honor está compuesto el poema de Píndaro, jóvenes nacidos «de las hijas de la estirpe de Japeto y de los poderosos hijos de Cronos». Otros escritores posteriores nos dan más detalles. Según Apolodoro, Deucalión, hijo de Prometeo, casó con Pirra, hija del hermano de Prometeo, Epimeteo, y Pandora, la primera mujer. Cuando Zeus determinó destruir la raza de bronce mediante un diluvio, Deucalión y Pirra se embarcaron en un cofre. Todos los hombres se ahogaron, salvo unos pocos que se refugiaron en las montañas más elevadas. Cuando cesó de llover, Deucalión y Pirra tomaron tierra en el monte Parnaso, y ambos arrojaron piedras; las que arrojaba Deucalión se convertían en hombres; las que lo fueron por Pirra, en mujeres. De ahí que la humanidad recibiera el nombre de *lāos*, a causa de las *lāas*.

Estos relatos encajan en el esquema de Hesiodo, en el momento en que perece la raza de bronce. (También los «héroes» usaban armas de bronce: los antepasados «armados de escudos broncíneos» de los reyes lócridas son «héroes».) Pero el pensamiento reviste mayor tinte histórico: esta tradición pretende demostrar que se da cierta continuidad entre la edad de bronce y el tiempo que le sigue, al menos por lo que se refiere a las capas más elevadas de la sociedad. Píndaro menciona únicamente a los reyes de Lócrida, porque éstos forman su auditorio. Sin embargo, en Apolodoro, Heleno, antepasado epónimo de Doro, Xuto y Eolo (antepasados respectivamente de los dorios, los jonios y los eolios), era hijo de Deucalión y Pirra. La derivación de *lāos*, «el pueblo», a partir de *lāas* demuestra que sólo las familias nobles se suponían descendientes de Pirra y Deucalión. (De hecho, muchas de aquellas familias pretendían tener por antepasados a ciertos «héroes»).

Aunque el diluvio se inserta en el contexto de una degeneración según el pensamiento de Hesiodo, también está relacionado con Prometeo, el héroe cultural de la otra tradición, la del progreso. Según esta versión, los hombres fueron creados débiles e indefensos, permaneciendo en aquella situación hasta que Prometeo robó para ellos el fuego del cielo. Los distintos autores presentan versiones ligeramente distintas de este mito. También esta tradición aparece por vez primera en Hesiodo. Los dioses habían ocultado a los hombres los medios para hacer más llevadera la vida. De no haberlo hecho así, el trabajo de un día hubiera producido el sustento de todo un año. Zeus, airado por el engaño en que Prometeo le había hecho caer, ocultó el fuego a los hombres. Pero Prometeo lo robó para devolvérselo. En su indignación, Zeus recurrió a la caja de Pandora, de la que salieron para abatirse sobre la miserable humanidad todas las desgracias y las plagas del mundo; anteriormente, los hombres no estaban sometidos al trabajo, al cansancio o a la enfermedad.

El relato de Hesiodo ha de situarse sobre el contexto pesimista de las cinco edades. Según esto, la vida era mejor *antes* de Prometeo. Entonces

ya poseían los hombres el fuego; lo único que hizo Prometeo fue devolvérselo, pero la caja de Pandora hizo que esta situación se volviera infinitamente peor que la anterior.

En el *Prometeo Encadenado* no sólo presenta Esquilo la historia humana como un progreso, sino que parece referirse también a la otra visión, para rechazarla. Prometeo dice que Zeus, al subir al trono, quiso destruir la raza humana y crear otra nueva. Prometeo salvó a los hombres. La raza humana, por consiguiente, es hoy la misma de los tiempos de Cronos: no ha habido ruptura. Los hombres, al principio, eran torpes y carentes de inteligencia, y «como sueños eran todas sus obras, hechas al azar, durante su larga vida». (Esta longevidad posiblemente deriva de Hesiodo.) Vivían en cavernas y no tenían noticia alguna de las estaciones. Prometeo les enseñó las artes: predecir las estaciones por el movimiento de las estrellas, leer y escribir, domesticar animales, practicar la medicina, interpretar los sueños, la adivinación y el uso de los metales. Ocurrió entonces que aquella humanidad torpe e indefensa fue mejorando gracias a las artes que Prometeo le había enseñado, desafiando a un cielo hostil. Platón atribuye otra versión al sofista Protágoras. Los dioses crearon la especie humana y los animales, y los entregaron a Prometeo («previsión») y a Epimeteo («decisión») para que los dotaran de aquellas cualidades (velocidad, garras, púas, etcétera), que les servirían para sobrevivir. Epimeteo persuadió a Prometeo de que le dejara a él equipar a las distintas especies; pero habiendo dejado al hombre para el final, se encontró con que no tenía nada que darle. Cuando Prometeo lo supo, tomó de Hefesto y Atenea el fuego y la habilidad en las artes y entregó estos dones a los hombres; desde entonces, éstos desarrollaron paulatinamente sus distintas capacidades. Al principio no vivían en ciudades, ya que carecían del arte de la política. Hallándose aislados, eran destrozados frecuentemente por los animales salvajes; pero cuando acertaron a guarecerse en ciudades, carentes del arte de la política, se destrozaban unos a otros, de forma que aquellas asociaciones no prosperaron. Zeus, temiendo que la raza humana se extinguiera por completo, envió a Hermes para que les comunicara el respeto y la justicia, de forma que pudieron empezar a existir las sociedades. Mientras que otras habilidades no han sido concedidas a todos los hombres, es preciso que ninguno desconozca el respeto y la justicia, pues de otro modo las ciudades no podrían subsistir.

El sofista ve las cosas con mayor optimismo que Esquilo. Los dioses quieren que hombres y animales tengan todo lo necesario para sobrevivir; Zeus no desea que perezca la raza humana, y él mismo se ocupa (sin que Prometeo intervenga en ello para nada) de impedirlo. Sin embargo, todavía tiene que robar Prometeo a los dioses en favor de los hombres, aunque, cuando el robo ya ha sido cometido, Zeus añade una nueva a las habilidades de los hombres. Zeus quería que existiera la humanidad, pero sólo al mismo nivel que los restantes anima-

les. Posiblemente no cabía eliminar de la tradición el motivo del robo; posiblemente Protágoras—si Platón está en lo cierto al atribuirle el mito—no fue capaz de desentenderse totalmente de la idea de que los olímpicos estaban celosos.

Tenemos, por consiguiente, una visión del mundo en que predomina una degeneración inevitable, continua o (en parte al menos) discontinua, y, junto a ésta, otra visión ascendente, de progreso, gracias a los esfuerzos del hombre mismo, bien con ayuda y aprobación de los olímpicos, bien con su desaprobación, gracias a las capacidades o artes robados a los dioses con la ayuda del héroe cultural Prometeo. Ninguna de las dos visiones presta mucha atención a las cualidades inherentes a la naturaleza humana como tal. Las cuatro razas de los metales y la de los «héroes» en Hesiodo han sido dotadas simplemente por los dioses con unas cualidades que éstos poseen de hecho. De todas aquellas razas se afirma que son humanas, a pesar de la quíntuple creación, y únicamente se subrayan sus diferencias; el poeta no tiene en cuenta aquello que es común a todas ellas. A su vez, en el mito relacionado con Prometeo, los hombres se caracterizan por su torpeza y debilidad hasta el momento en que les son conferidas ciertas habilidades. Ello no es sorprendente, ya que, si bien el mito presenta todo esto en una secuencia temporal, su preocupación real consiste en abstraer los rasgos distintivos del hombre. No es extraño que lo que queda no esté claramente diferenciado.

Es posible que en el período que estudiamos surgiera una tercera visión. Se refiere al pecado original, una creencia ausente de las principales corrientes de la primitiva religión griega. Su origen está en el orfismo. Este mito relata cómo los titanes (según palabras de Dodds) «atraparon a Dioniso niño, lo despedazaron, lo cocieron, lo asaron, lo comieron y fueron abrasados inmediatamente por un rayo de Zeus; del humo de sus restos brotó la raza humana, que heredó de esta forma las tendencias horrorosas de los titanes, atemperadas por una leve porción de sustancia divina, la del dios Dioniso, que todavía actúa en ellos como un yo oculto». Pausanias atribuye la invención de este mito a Onomácrito, en el siglo VI a.C.; sin embargo, hasta el siglo III a.C. no hallamos ninguna referencia clara al mismo. Wilamowitz afirma que es ahora cuando se inventa. Dodds cita pasajes de Píndaro y Platón en que quizá se aluda a este mito, y una noticia de que Xenócrates, discípulo de Platón, «relacionó en cierto modo la idea del cuerpo como «prisión» con Dioniso y los titanes». Dodds concluye, con términos llenos de cautela, que todo este relato era conocido de Platón y su público. Podría ser así; pero el «orfismo», en conjunto, pertenece a una corriente de las ideas religiosas escasamente representada en los escritores que conocemos; precisamente este aspecto, si es que en absoluto ya era conocido, es el que menos huellas ha dejado en nuestras fuentes. Esto no equivale a decir que tales doctrinas carecieran en absoluto de importancia en aquella sociedad, ya que Platón deja entrever la conside-

rable influencia que ejercían. Sin embargo, nosotros sólo podemos formarnos una idea clara acerca de aquellas creencias que están representadas en los autores que poseemos.

2. *La naturaleza del hombre*

Las corrientes del pensamiento griego acerca de la naturaleza del hombre contienen aún más rasgos pesimistas. «Somos como hojas», dice Homero. Simónides se hace eco de este pensamiento y lo aprueba. La vida es dura, excepto para el rico. Pero mejor es la suerte más baja sobre la tierra que reinar entre los muertos, sombras inconscientes y vacilantes.

Todo muy sombrío; y, sin embargo, Hesiodo nos ofrece sus cinco edades como la narración de «la forma en que dioses y hombres mortales surgieron de una misma fuente». El no lo explica; en sus versos no se ve que los dioses engendran a la humanidad; únicamente la crean. Además, las cinco razas son muy diferentes entre sí. En Grecia se dice constantemente que Zeus es «padre de los dioses y de los hombres»; pero con ello se alude únicamente a la analogía entre la *función* de Zeus como cabeza de la comunidad de los dioses y de los hombres, y la del cabeza de familia entre éstos, sin que ello suponga en modo alguno la idea de que la sangre de Zeus corre por las venas de todos los hombres. Sin embargo, hay vínculos estrechos entre los dioses y los hombres: de una pareja formada por una divinidad y un ser humano pueden nacer hijos, y la divinidad puede ser el padre o la madre. (De Zeus y de otros dioses se afirmaba que eran antepasados de ciertos grupos humanos; por ejemplo, los reyes de Esparta creían descender de Hércules, hijo de Zeus y de la mortal Alomena). Como corolario, la excelencia *(areté)* de un hombre es la misma cualidad, aunque manifestada en grado inferior, que la *areté* de un dios. En consecuencia, un hombre que desplegara suficiente *areté* podría convertirse en dios. El ejemplo más famoso de ello es Hércules, que tenía por padre a un dios; pero los hombres que quedan dentro del círculo de luz que proyecta la historia son convertidos en «héroes», capaces de prestar una ayuda (o poner obstáculos) de orden sobrenatural; por lo que se refiere a los muertos ordinarios, cuando se creía que moraban en sus tumbas y no en las lejanías del Hades, se estimaba al menos que merecía la pena tenerlos propicios.

La *areté* tradicional griega es una cualidad que hace al hombre vigoroso, activo y luchador, animándole a esforzarse cada vez más. En todo esto nada tiene que ver la moderación. En consecuencia, aunque Homero afirma que el hombre es como heno que crece y se marchita, y sus dioses estiman una locura pelearse entre sí a cuenta de una criatura tan efímera, estos mismos dioses temen que, si los hombres llegan a alcanzar los fines que se han propuesto sin ofrecer sacrificios, o en contra de los deseos de los dioses, ya no volverán a sacrificar jamás. Después de Homero, fueron quedando los olímpicos, cada vez más

lejanos y menos poderosos; pero permanece el acicate de la *areté*, alentando al hombre a desarrollar esfuerzos cada vez mayores.

Este es el motivo de que, por mucho que se le pueda comparar con una hoja, el hombre griego antiguo no se cruzara de brazos para lamentar pasivamente su triste destino. Es posible que algunos pensasen que más valiera no haber nacido, y que una vez nacidos, lo mejor sería morir cuanto antes; pero el escritor griego comprendía inmediatamente que sus conciudadanos necesitaban menos consuelos que advertencias contra el exceso. Píndaro dice a un *agathos:* «No trates de convertirte en Zeus... A los mortales corresponde albergar pensamientos mortales». El hombre rico y poderoso que tiene *areté* es traído y llevado por su misma *areté*. Ir demasiado lejos puede atraer sobre sí la ira de los dioses, que podrían ver en ello una muestra de *hybris*, como si el hombre hubiera traspasado los límites que le corresponden; pero como resulta que esos límites nunca están claramente determinados entre el hombre y los dioses, éstos pueden volverse aún más celosos de sus prerrogativas. El moralista advierte que semejante *hybris* puede conducir a *ate*, ceguera, y de ahí al desastre (sin embargo, ya hemos visto que la idea del castigo divino planteaba problemas insolubles; las nociones de *hybris* y *ate* tampoco venían a aclarar la cuestión). «Conócete a ti mismo» y «nada en exceso», los preceptos de Delfos y de su dios Apolo, subrayan la distancia entre los dioses y los mortales, ya que «conócete a ti mismo» lleva implícitamente la idea «que eres mortal»; sin embargo, no es preciso estar inculcando constantemente la moderación y el autodominio a un pueblo en que estas cualidades eran algo natural, que nunca se negaba a reconocer la existencia de unos límites. El temor a que los dioses le castigaran por su *hybris* debió de actuar como un freno en más de un *agathos;* pero se trata de un freno a la *areté* y a una energía desbordante, no de un yugo sobre la cerviz de un buey.

Apolo y los olímpicos están interesados en mantener su propia dignidad y en que el hombre ocupe el lugar que le corresponde, para lo cual señalan un término que la *areté* sólo a costa de un grave riesgo puede atravesar: la riqueza, el éxito, el poder han de atenerse a sus propios límites. El fin del hombre consiste en ser justo y tributar *timé* a sus dioses en forma de sacrificios. Y aquellos dioses exigían *timé* constantemente, justicia sólo en ocasiones. Sin embargo, Dioniso, aunque es igualmente celoso de sus privilegios y castiga con la misma rapidez a los que se niegan a reconocerle (con lo que se le niega la *timé* que le es debida), ofrece a los devotos poseídos por él una liberación de los límites y las constricciones. No se puede atribuir al culto dionisíaco una idea característica de la naturaleza humana; simplemente, era un dato de la experiencia el que ciertos individuos podían sentirse «poseídos» por Dioniso. (Es interesante notar, sin embargo, que en la doctrina «órfica» a que antes hemos aludido, en la que hallamos una teoría definida de la naturaleza humana, se atribuye a Dióniso la «chispa divina» que hay en el hombre).

Los cultos mistéricos ofrecen una doctrina distinta acerca de la naturaleza y el destino del hombre; pero de esto nos ocuparemos más adelante.

3. *El destino. El camino de la salvación. Escatología personal*

Ya hemos visto cuál era el destino que esperaban en su mayor parte los griegos ilustrados del período que estudiamos: no la aniquilación, sino una existencia sombría más allá de la tumba. En Homero, las *psychai*, los espíritus, sólo pueden responder a Ulises una vez que les ha sido dada a beber sangre, y son descritas como criaturas inconscientes que flotan y parlotean sin sentido; pero les queda el suficiente conocimiento para llevar como una sombra pálida de su existencia terrena: Orión sigue cazando; Minos actúa aún como árbitro en las disputas, en la muerte como lo había sido en vida; los «héroes», por su parte, aparecen recordando sus triunfos y fracasos en la tierra. Sólo éstos causan todavía alguna pesadumbre a los muertos: Agamenón, según Esquilo, se siente avergonzado en el Hades por haber sido ignominiosamente muerto a manos de su esposa; de haber muerto gloriosamente en la batalla tendría ahora una mejor consideración en el Hades. Aquiles dice a Ulises que vale más vivir como un pobre sobre la tierra que ser rey de los muertos; ello es verdad, pero también es cierto que vale más disfrutar de cierta consideración y prestigio entre los muertos que llevar el estigma del fracaso por culpa de no haber obtenido el triunfo en la tierra. En el Hades no hay castigo para los malvados ni premio para los justos. Sólo están allí «condenados» Tántalo, Sísifo e Ixión, castigados no por haber ofendido al prójimo, sino por haber insultado y agraviado a los dioses. En Homero, la única salvación posible es la que se ofreció a Menelao, que sería trasladado vivo a las Islas de los Bienaventurados, en los confines de la tierra, como esposo de Helena y yerno, por consiguiente, de Zeus. Hesiodo extiende este privilegio a algunos otros «héroes», pero únicamente en el caso de que no fueran muertos en el combate, ya que no se trata de una vida mejor después de la muerte, sino de una alternativa a la muerte, cosa que está reservada a unos pocos «héroes» precisamente en su condición de tales.

El resto de la humanidad no puede contar con la «salvación», sino que habrá de llevar la existencia sombría del Hades. Las creencias predominantes en el período histórico eran que los muertos se hallan en el Hades o que permanecen junto a sus tumbas, más cerca de los vivos, y con mayores posibilidades, por tanto, de intervenir en la vida de éstos. Estas creencias no son estrictamente alternativas, ya que se dan confusamente juntas: Esquilo es capaz de pasar de una a otra en el espacio de unos pocos versos. El «héroe» entendido conforme a esta segunda creencia es esencialmente un hombre poderoso que puede hacer desde su tumba más beneficios o causar mayores daños, y que al mismo tiempo disfruta de unos ritos más lujosos que el hombre ordi-

nario. Los poetas trágicos aluden a veces a la heroización como un premio y un consuelo por las desgracias sufridas en esta vida; de esta forma se consuelan Edipo e Hipólito. Exceptuando unos pocos, como Hércules, cuya *areté* los elevó casi hasta la dignidad de los dioses, no cabe un consuelo mejor que éste.

Si queremos encontrar algo mejor hemos de acudir a los cultos mistéricos. Nuestra referencia más antigua, el *Himno a Deméter* homérico, que difícilmente podría suponerse anterior al siglo VI, dice de los ritos eleusinos instaurados por Deméter: «Bienaventurado es quien ha visto estas cosas; pero el que no ha sido iniciado ni tiene parte en los ritos nunca disfruta de bienes semejantes al morir, cuando cae en la profunda oscuridad». La salvación se logra aquí gracias a haber contemplado ciertos objetos; no se prescribe un cambio de sentimientos, una mudanza de vida; así seguirían las cosas tratándose de Eleusis, el más famoso entre los centros de cultos mistéricos en Grecia. De manera semejante, Píndaro tiene en sus *Elegías* por bienaventurado a «aquel que ha visto estas cosas», y en varios pasajes enumera en qué consisten las bendiciones de que disfrutan los iniciados: tendrán su propio sol después de la muerte, y vivirán como señores que se recrean en hermosos parajes campestres. Unas laminillas de oro aparecidas en las tumbas de ciertos adeptos de un culto mistérico griego, en el sur de Italia, nos ofrecen esta misma estampa. Estas láminas contienen orientaciones y fórmulas que servirán a la sombra, *psyché*, en su viaje hacia la bienaventuranza. Habrá de evitar un manantial que se encuentra junto a un ciprés blanco; sin embargo, habrá de dirigirse a los guardianes de otro manantial, que fluye del Lago del Recuerdo, en estos términos: «Yo soy el hijo de la tierra y el cielo estrellado, pero mi nacimiento es celestial... Dadme en seguida agua del Lago del Recuerdo». Una vez hecho esto, la *psyché* «reinará entre los demás héroes». La sombra se dirigirá luego a Penélope y a las restantes divinidades infernales: «Yo procedo puro de lo puro. Yo afirmo pertenecer a vuestra raza bienaventurada, y haber pagado la pena por los actos injustos cometidos cuando *moira* y los otros dioses me vencieron... Pero ahora comparezco como suplicante en presencia de la Señora Perséfone, para que ella me haga la gracia de enviarme a las moradas de lo puro». Perséfone le responderá entonces: «Criatura dichosa y bienaventurada, tú serás dios en vez de mortal. Tú has llegado como un cabrito a la leche». Y la *psyché*, es de suponer, recibe entonces su premio.

Es posible que estos documentos tengan su origen en diversos cultos mistéricos; desde luego, comparten ciertos rasgos que normalmente aparecerán en tales cultos. Se insiste en el valor de los ritos ejecutados y del conocimiento obtenido, no en la necesidad de llevar una vida justa. No es de extrañar, ya que en las creencias generalmente aceptadas tampoco se aseguraba un premio a la justicia después de la muerte, porque los dioses superiores no se preocupan de semejante cosa. Estas láminas nos ilustran acerca de cómo las creencias que reflejan pudieron

surgir de las que gozaban de una mayor aceptación, con las que se mantuvieron después en armonía; esta armonía era muy de desear, ya que el culto eleusino era oficialmente patrocinado por Atenas. La felicidad que ahora se ofrece al iniciado, en Homero sólo podían alcanzarla quienes estaban emparentados con Zeus a través de un matrimonio, y en Hesiodo únicamente aquellos «héroes» que no habían muerto en combate y pudieron ser trasladados antes de que la muerte los arrebatara. Los iniciados morían, pero en cierto sentido se asemejaban a los «héroes» de los tiempos antiguos. Eludiendo un manantial—seguramente el de las aguas del olvido—y bebiendo del Lago del Recuerdo, la *psychè*, a diferencia de los inconscientes espíritus, retenía sus facultades y podía disfrutar de los beneficios que le estaban reservados en la vida futura. Tenía que proclamar entonces su inocencia o pureza, conseguida sin duda mediante las abstinencias rituales (ya que *katharotes* no tiene ninguna connotación moral en sus restantes usos), y su nacimiento celeste. Se dice explícitamente que a partir de aquel momento pasaba a «reinar entre los demás 'héroes'».

En estas creencias aparece como única novedad, que no encontramos en las de aceptación más general, la idea de que la *psyché* tiene un origen celeste. El conocimiento de esta realidad—que se mantiene gracias al recurso de no beber del manantial del olvido que surge en el camino hacia el Hades—y la abstinencia ritual parecen requisitos exigidos para asegurar que la *psyché* reciba un trato favorable. Este trato favorable puede justificarse en el contexto de las creencias griegas tradicionales por la relación con lo divino que tiene el alma. Se extienden así a todos los adeptos de uno de estos cultos aquellos privilegios que antes correspondían a un yerno de Zeus y a algunos de los «héroes» semidivinos. Para ello son suficientes aquel conocimiento y las prácticas rituales; la presencia de la *psyché* sobre la tierra se debe posiblemente a una mala acción anterior al nacimiento, pero su purificación no exige unos recursos de tipo moral. Si ello resulta ilógico, se trata de una explicable falta de lógica. La vida es dura; alguna culpa desconocida habremos cometido en otra existencia para que nos veamos condenados a ésta. La muerte es temible, y se necesita algún medio para aliviar el temor que infunde. En Grecia, los temores de la muerte no incluyen normalmente un juicio final. La iniciación y un régimen vegetariano (en algunos cultos) bastarán para asegurar una existencia placentera más allá de la tumba.

Sin embargo, algunos pasajes de los autores griegos de esta época hacen depender la «salvación» del comportamiento moral en esta vida. Exceptuando sus *Elegías*, Píndaro adopta habitualmente el punto de vista de que esta vida lo es todo, mientras que sus valoraciones responden a esta idea; sin embargo, en la *Olímpica II* afirma que «todos los hombres que tres veces han tenido el valor de... mantener libre su *psyché* de la injusticia han hecho el camino de Zeus a la torre de Cronos: en las Islas de los Bienaventurados soplan en torno a ellos brisas mari-

nas y brillan flores doradas». De manera semejante, en las *Suplicantes* de Esquilo, dice Danao: «Se afirma que en el más allá, otro Zeus (Hades, que ocupa en las regiones inferiores la misma posición que Zeus en las superiores) pronuncia su sentencia entre los muertos sobre las malas obras», mientras que en las *Euménides* aparecen las Furias diciendo: «[Bajo la tierra] verás a todos los demás mortales que impíamente agraviaron a un dios, a un huésped amigo o a los queridos padres, recibiendo cada cual su castigo. Porque Hades es un poderoso juez de los mortales bajo la tierra, y todo lo observa con una mente que recuerda fielmente cada cosa».

En pasajes como éstos destaca claramente la importancia del comportamiento ético. Esta convicción depende de que se tenga fe en una vida futura «real» de la *psyché;* las *psychai* fantasmales de Homero y de la tradición preponderante eran demasiado tenues como para recibir un premio o un castigo. Sin embargo, para aceptar esta nueva creencia no era preciso hacerse adepto de un culto mistérico. Estos cultos afirmaban que para la «salvación» era necesario un cierto conocimiento secreto, cuidadosamente oculto a los no iniciados, pero la naturaleza de aquella «salvación» no era ningún secreto, y la creencia en la naturaleza de la *psyché* de que dependía estaba al alcance de cualquier moralista. De hecho, parece que Esquilo se inició en algún culto mistérico, probablemente el eleusino, mientras que Píndaro, en la *Olímpica II*, probablemente refleja las creencias de su mecenas, Terón de Acragas.

Ninguno de los anteriores pasajes menciona a la vez la iniciación y el juicio. Quizá no haya en ello nada extraño, porque sería ilógico hacer que la «salvación» dependiera a la vez de una iniciación sin más y de un juicio de la conducta ética al que todos tendrían que someterse. (Por supuesto, el *conocimiento* de que habría un juicio final podría ser uno de los misterios «salvíficos».) Sin embargo, no hemos de establecer una distinción tajante entre una creencia moral asociada a un juicio y la de los cultos mistéricos, en que sólo importaba la iniciación. Platón atribuye en la *República* las ceremonias de la iniciación en que no se planteaban exigencias morales a Museo y Orfeo, afirmando al mismo tiempo que «Museo y su hijo» ofrecen beneficios extravagantes *al justo.* Como otras ramas de la religión griega, es posible que el «orfismo» no tuviera una teología sistematizada; se trata de dos aspectos de una misma tradición.

El mismo Platón desecha toda idea de iniciación, y en sus mitos insiste en el juicio ético final. En el *Gorgias,* Minos, Radamanto y Éaco juzgan después de la muerte «al alma en sí» con *sú* «alma en sí», y sólo se tiene en cuenta la justicia. Para Platón, lo mismo que para Píndaro y Esquilo, la justicia en vida es el camino de la salvación. Platón, sin embargo, coincidiendo con Píndaro—o Terón—, creía en la reencarnación, afirmando que únicamente la filosofía era capaz de hacer que un hombre fuera justo a lo largo de una serie de existencias; en su mito de Er, en la *República,* la elección decisiva tiene lugar precisa-

mente antes de renacer, y sólo el filósofo es capaz de elegir correctamente con vistas a la próxima existencia. En última instancia, por consiguiente, para Platón no hay otro camino salvífico que la filosofía, mientras que en su concepto sólo una ínfima minoría de hombres es capaz de filosofar. El filósofo es el único hombre capaz de alcanzar una salvación *perdurable* a través de varias vidas; ahora bien, lo que se juzga después de la vida es la conducta justa, no la capacidad intelectual; el hombre que en una encarnación, porque su ambiente le era favorable, se comporta justamente recibe después de la muerte el mismo premio que el filósofo.

El relato de Pausanias sobre la pintura que los cnidios encargaron a Polignoto para colocarla en Delfos nos indica también que las ideas acerca de la existencia más allá de la muerte eran confusas. Polignoto pintó a los héroes homéricos jugando a los dados, los tormentos eternos con que son castigados Tántalo y Sísifo por haber ofendido a los dioses, la figura al parecer alegórica y no homérica de Ocno, que trenza eternamente una soga que devora una burra; un padre que estrangula a un hijo que le trató injustamente en vida, «algunas mujeres que no habían sido iniciadas» y han de acarrear agua en cántaros rotos, y una familia, que Pausanias supone representar a los que despreciaban los misterios eleusinos, echando agua en un recipiente que se supone estar perforado. Polignoto yuxtapuso en una misma pintura todas las creencias y actitudes referentes al mundo futuro (salvo las de Esquilo y la *Olímpica II)* que existieron hasta su época, sin preocuparse de ser consecuente: un Hades neutral para con todos, excepto aquellos que insultaron a los dioses, no puede coexistir lógicamente con otro en que se castiga eternamente el no haberse iniciado en los misterios. Es significativo de la confusión de creencias el hecho de que ni Polignoto ni quienes le habían hecho el encargo—todo un estado, no un solo individuo—parezcan sentir por ello la menor preocupación.

Resulta difícil estimar en qué proporción eran profesadas las diferentes creencias. Los escritores griegos que nosotros conocemos, en conjunto, se muestran favorables a la tradición olímpica, en la que no caben ni la salvación ni la condenación; Esquilo, que seguramente creía en una existencia real después de la muerte, habla también de los muertos como si se hallaran en un Hades neutral y a la vez próximos, en sus tumbas. Las tres creencias aparecen en la *Orestiada;* las dos últimas se reflejan en una ocasión en versos contiguos. Sus obras no nos ofrecen indicio alguno de que Esquilo estuviera más a favor de una de estas creencias que de las otras; al igual que en la pintura de Polignoto, nos hallamos ante una mera yuxtaposición sin idea alguna de compatibilidad lógica.

La mayor parte de los escritores se abstienen en absoluto de hacer alusiones a la «salvación» o a la «condenación» después de la muerte; se puede sacar la conclusión de que esta creencia no estaba ampliamente difundida. Nada podemos afirmar con plena certeza al respecto: el

anciano Céfalo dice en la *República*, de Platón, que los viejos se sienten perturbados por el miedo a condenarse, pero el filósofo Demócrito de Abdera ataca una creencia semejante, capaz de convertir toda la vida en una miseria. Ciertamente, en la clase representada en la literatura tiene poca aceptación; pero aquella clase era tan sólo una pequeña parte de un conjunto más amplio, y aun tratándose de aquella clase, sólo conocemos sus creencias en un número reducido de ciudades griegas; la extensión que alcanzaran estas creencias en el resto de la sociedad y en otras ciudades nos es desconocida.

4. *Escatología general*

Entre los griegos de la época que estudiamos nadie creía que un dios hubiera creado el mundo *ex nihilo;* las primeras generaciones de los dioses, que simplemente «empezaron a existir», están confusamente formadas por dioses y diosas, en un universo que ya aparece dotado de forma; las generaciones divinas más recientes se limitan en todo caso a administrar el cosmos. Paralelamente, los griegos de esta época tampoco creían que el mundo hubiera de dejar de existir en algún momento, sin que de él quedara rastro. En general, el destino último del universo no es objeto de discusión.

Había, sin embargo, una teoría—o teorías—sobre el ciclo vital del cosmos. En su *Politicus* se refiere Platón a un mito de dos períodos alternantes de rotación, cada uno de los cuales dura, al parecer, un Gran Año (36.000 años terrestres). En uno de ellos, «el dios» guía el cosmos, que avanza en una dirección; durante el otro, «el dios» aparta su mano dominadora y el cosmos, «que es una criatura viva, con capacidad para razonar», sigue su camino, que es el contrario; es ésta una cualidad necesaria e innata del cosmos. En consecuencia, ni «el dios» ni el cosmos son responsables de estas rotaciones. Platón personalmente creía vivir en un período en que «el dios» había retirado su mano. Cuando «el dios» ejerce su dominio, todo marcha bien, y los procesos naturales se invierten en su totalidad: los hombres nacen—de la tierra—ya viejos, y poco a poco se van rejuveneciendo, hasta disolverse en la nada. Esto nos recuerda algo que ya decía Hesiodo en *Los Trabajos y los Días*, que Zeus destruirá la raza de hierro cuando estos hombres tengan pelo blanco en sus sienes al nacer; sin embargo, para Hesiodo, cuya visión es pesimista, esto es simplemente un síntoma de la degeneración de la raza, no un cambio a una mejor situación; Hesiodo no se ocupa de lo que haya de suceder una vez que perezca la raza de hierro. Este mito del *Politicus* aparece únicamente en Platón, y está muy embebido de ideas platónicas; Hesiodo, por su parte, posiblemente alude a una versión popular del mismo mito, adaptándola a su habitual pesimismo. Empédocles, uno de los filósofos presocráticos, sostenía que el cosmos pasaba por períodos alternantes de amor y lucha, con la intervención de un cierto movimiento cíclico. También está imbuido este relato de las ideas de su autor, pero quizá refleje una creencia más difundida.

VI. INFLUENCIAS POSTERIORES DE LA RELIGION GRIEGA

La religión griega, como podría decirse de cualquier otra faceta del vivir heleno, tuvo una repercusión notable en la religión romana, influyendo especialmente en la forma en que los romanos retrataron a sus dioses en la literatura y el arte; pero este tema tiene su lugar apropiado en el artículo sobre la religión romana.

VII. EL ESTUDIO DE LA RELIGION GRIEGA

Los mismos griegos de la Antigüedad estudiaron su propia religión desde una diversidad de puntos de vista. Xenófanes, Píndaro y Platón analizaron los mitos griegos y censuraron sus inconveniencias éticas. Xenófanes afirmó además que los hombres se inventaron dioses a su propia imagen; algunos sofistas, como Critias, afirmaban, por el contrario, que los dioses eran meras invenciones para respaldar la moralidad convencional. A finales del siglo IV a.C., Euhemero expuso la teoría «euhemerista» de que los dioses habían sido originalmente grandes hombres a los que se había acordado tributar culto como consecuencia de sus obras preclaras. En el contexto de las creencias griegas es posible llegar a esta interpretación extrapolando algunos casos bien conocidos, en apoyo de los cuales vienen en mayor número los ejemplos de heroización; pero a pesar de todo ello, y no obstante las prácticas de las monarquías helenísticas, esta teoría no parece haber alcanzado la popularidad en Grecia. Los eruditos alejandrinos recogieron y estudiaron los mitos; hombres muy ilustrados, como Plutarco y Pausanias, hicieron algunas observaciones sobre aquellas prácticas que les resultaban extrañas. Los escritos de los primitivos autores cristianos son, lógicamente, polémicos con respecto a las creencias y las prácticas de los paganos, pero a veces contienen interesantes observaciones.

El moderno estudio de la religión griega comienza efectivamente en el siglo XIX, en gran parte a impulsos de la antropología y los estudios folklóricos. Muchos antropólogos de este período procedían de los estudios clásicos; a finales del siglo XIX y durante el XX fueron muy estrechos los vínculos que unían a ambas disciplinas. Usener, Rohde, Andrew Lang, J. G. Frazer, Jane Harrison, A. B. Cook, L. R. Farnell, R. R. Marett y Gilbert Murray conocían bien los clásicos y la antropología. La predilección que en sus tiempos se sentía por la antropología evolucionista y comparativa les llevó a estudiar sobre todo la prehistoria de la religión griega y el proceso evolutivo que desembocó en la religión de la Grecia clásica. Los datos de que para ello se dispone son, naturalmente, muy escasos, y lo eran aún más entonces; muchos investigadores sucumbieron a la tentación de explicar los múltiples fenómenos de la religión griega a partir de una sola teoría. Algunas de estas teorías sirvieron para poner en claro ciertos aspectos de la religión griega, pero con más limitaciones de las que estaban dispuestos a admitir sus autores.

Los antropólogos más recientes rara vez tienen conocimiento de los clásicos; las exigencias de su disciplina los ha llevado a ocuparse preferentemente del estudio de las culturas primitivas actuales. Como resultado, se ha interrumpido en gran parte el contacto entre ambas disciplinas, y muchos investigadores de los clásicos confunden la antropología con la antropología de los tiempos de Frazer. La mayor parte de ellos, disgustados por el carácter especulativo de las conclusiones de la antropología evolutiva y comparativa, se han desentendido del tema, mientras que gran parte de los investigadores que siguen utilizando los datos aportados por la antropología ignora los avances posteriormente realizados en este campo. Una honrosa excepción es E. R. Dodds, cuyo libro *The Greeks and the Irrational*, que se apoya simultáneamente en la antropología y en la psicología, es una obra indispensable para el estudio de la religión griega.

Sobre todo en el campo de la mitología griega se han aplicado otras disciplinas, llegándose a interpretaciones que van desde la psicoanalítica hasta la marxista. (K. Kerényi tiene publicaciones conjuntas con Jung). En algunos casos se ha querido abrir todas las puertas con una sola llave. Pero también tenemos obras más equilibradas: Michael Grant, *Myths of the Greeks and Romans*, tiene diecisiete epígrafes distintos para «métodos, teorías e interpretaciones de la mitología»; este autor se sirve del método que juzga más apropiado para enfocar cada fenómeno. Sin embargo, siguen apareciendo libros de una sola línea interpretativa.

La moderna investigación ha producido también excelentes monografías en este terreno sobre temas más o menos restringidos, menos influidos por las disciplinas ajenas a los estudios clásicos. Aquí ha jugado también su papel la arqueología. A pesar de haberse descifrado la escritura lineal B, la mayor parte de nuestros incompletos conocimientos sobre la religión micénica dependen aún de los datos arqueológicos. Por lo que se refiere a Eleusis, cuyos misterios no podían reproducirse en obras de arte ni ponerse por escrito, las excavaciones han servido al menos para refutar las teorías más extravagantes. Los hallazgos realizados en santuarios, templos y tumbas de toda Grecia han aportado unas noticias muy estimables para nuestro conocimiento de la religiosidad cotidiana; las inscripciones nos han revelado casi todo lo que conocemos acerca de la administración de los templos, el sacerdocio y los diversos cultos. En el estudio de la religión griega, como en cualquier otra rama de los estudios clásicos, la primera tarea consiste en recoger y tratar de esclarecer los materiales fragmentarios, literarios o de otro tipo; a ella se han consagrado todas las técnicas de la investigación clásica.

La mejor manera de iniciar el estudio de esta materia es seguramente el conocimiento de las obras de H. J. Rose y M. P. Nilsson, de las que se hallará una selección en la bibliografía. La obrita del último, *Greek Folk Religion*, retrata con gran sensibilidad la interacción del culto y la vida.

BIBLIOGRAFIA SELECTA

A. B. Cook, *Zeus* (Cambridge 1914-1940).
L. Deubner, *Attische Feste* (1932; reimp. Berlín 1956).
E. R. Dodds, *Bacchae*, de Eurípides (Oxford 1944).
— *The Greeks and the Irrational* (Berkeley 1951); en español: *Los griegos y lo irracional* (Madrid 1950).
E. Ehnmark, *The Idea of God in Homer* (Diss., Upsala 1935).
L. R. Farnell, *The Cults of the Greek States* (Oxford 1896-1909).
A. J. Festugière, *Personal Religion among the Greeks* (Berkeley 1954).
M. Grant, *Myths of the Greeks and Romans* (Londres 1962).
W. C. Greene, *Moira* (Harvard 1944).
W. K. C. Guthrie, *Orpheus and Greek Religion* (Londres 1935).
— *The Greeks and their Gods* (Londres 1950).
J. Harrison, *Prolegomena to the Study of Greek Religion* (Cambridge ^{3}1922).
— *Themis, A Study of the Social Origins of Greek Religion* (Cambridge ^{2}1927).
K. Kerényi, *The Gods of the Greeks* (Londres 1951).
— *The Heroes of the Greeks* (Londres 1959).
— *The Religion of the Greeks and Romans* (Londres 1962).
O. Kern, *Die Religion der Griechen* (Berlín 1926-1938).
A. Lang, *The World of Homer* (Londres 1910).
R. R. Marett, *Anthropology and the Classics* (Oxford 1908).
G. Murray, *Five Stages of Greek Religion* (Oxford 1925).
G. E. Mylonas, *Eleusis and the Eleusinian Mysteries* (Princeton 1961).
M. P. Nilsson, *Geschichte der Griechischen Religion*, en *Handbuch der Altertumswissenschaft* V, 2 (Munich 1941-1950).
— *Greek Folk Religion* (Nueva York 1940).
— *Historia de la Religiosidad Griega* (Madrid ^{2}1970).
— *Griechische Feste von religiöser Bedeutung* (1906; reimp. Stuttgart 1957).
— *History of the Greek Religion* (Oxford 1925).
— *Homer and Mycenae* (Londres 1933).
— *The Mycenean Origin of Greek Mythology* (Berkeley 1932).
R. B. Onians, *The Origin of European Thought* (Cambridge 1951).
W. F. Otto, *The Homeric Gods* (Nueva York 1954).
H. W. Parke y D. E. W. Wormell, *The Delphic Oracle* (Oxford 1956).
H. J. Rose, *Gods and Heroes of the Greeks* (Londres 1957).
— *A Handbook of Greek Mythology* (Londres ^{6}1958).
— *Some Problems of Classical Religion* (Oslo 1958).
E. Rohde, *Psyche* (Londres 1925).
B. Snell, *The Discovery of the Mind* (Oxford 1953).
H. K. Usener, *Mythologie* (Archiv f. Religionswissenschaft, 7; Leipzig 1904).

ROBERT SCHILLING

París y Estrasburgo, Francia

RELIGION ROMANA

I. LA ORIGINALIDAD DE LA RELIGION ROMANA

Hay un dato especialmente importante que, al tratar de esta materia, se impone desde un principio: el término *religio*, que es de origen latino, ha pasado a la mayor parte de los idiomas modernos occidentales. Se trata de un término específico, sin equivalente en griego; se puede recurrir a expresiones análogas: τὸ σέβας (respeto hacia los dioses), ἡ προσκύνησις (adoración), ἡ εὐλάβεια (temor reverencial), ἡ θρησκεία (culto), pero con ello sólo se consigue poner más de relieve la imposibilidad de traducir *religio* al griego.

Este dato cobra mayor importancia si tenemos en cuenta que los romanos se enorgullecían de ser el pueblo más religioso del mundo: «Si nos comparamos con las demás naciones—escribe Cicerón (ND 2, 3)—resultamos iguales o inferiores en diversos terrenos, excepto en el de la religión, que significa el culto de los dioses, en que somos con mucho superiores» *(«... religione id est cultu deorum, multo superiores»)*. Este mismo escritor repite su afirmación en otros pasajes *(De Haruspicum responsis,* 19) y con palabras aún más tajantes: «En piedad y religión hemos superado a todas las naciones» *(«pietate ac religione omnes gentes superauimus»)*.

Se saca la conclusión de que este término se valoraba aún a finales del siglo I a.C. Es interesante advertir que en ocasiones se usaba para elogiar a un individuo. Ejemplo de ello es que el autor de la *Laudatio* de una matrona romana llamada Turia (a finales del siglo I a.C.) menciona entre las cualidades de esta señora «su carácter religioso libre de superstición» *(«religionis sine superstitione»)*.

¿Qué significa, pues, este término acuñado por los romanos para definir una cualidad de la que se sentían orgullosos por creerse sus representantes más acreditados, un término que nosotros hemos heredado del latín y que ha pasado a todos los idiomas del mundo occidental? Los filólogos están de acuerdo en considerar *religio* como una estructura derivada de una raíz verbal (que podría ser *legio* o *regio)*, pero discrepan inmediatamente a la hora de decidirse por un verbo en concreto. Algunos relacionan esta palabra con *relegere*, atribuyendo al prefijo un valor intensivo que conferiría a la expresión el sentido de «observancia escru-

pulosa». Otros prefieren derivarlo de *religare*, con el significado de «ligarse con respecto a los dioses». En favor de ambas hipótesis se citan diversos textos. En el primer caso, los antiguos versos citados por Nigidio Fígulo (en *Aulo Gelio*, 4, 9, 11): «religentem *esse oportet, religiosus ne fuas*» («hay que ser religioso, pero no supersticioso»). En el segundo caso, se recuerda el uso ritual de bandas *(uittae)* así como las numerosas alusiones a la idea de los vínculos religiosos, por ejemplo, en Lucrecio (1, 931): «*Religionum* nodis *animum exoluere*» («liberar el alma de los vínculos religiosos»); Livio (5, 23, 10): «*Se domumque religione exsoluere*» («liberarse con toda su familia de las obligaciones religiosas»).

Parece difícil, por consiguiente, decidirse por una de ambas explicaciones etimológicas, sobre todo porque cada una ofrece un aspecto complementario del significado de la expresión. Porque es absolutamente cierto que el término latino *religio* implica al mismo tiempo la preocupación por la *observancia escrupulosa* en el culto y la idea de unos vínculos que unen a los dioses y a los hombres.

Puede afirmarse que la interdependencia ineludible de cielo y tierra constituye el cimiento del culto romano, cuyo objetivo consiste en asegurar la *pax ueniaque deum*. Sin la benevolencia y la gracia de los dioses, el romano se sentía desamparado. Ello hacía que se mostrara asiduo en mantener este «estado de gracia» mediante un culto meticuloso, hasta el punto de dar a veces la impresión de un puro formalismo. El hombre romano prestaba atención a los signos del cielo, y en el caso desdichado de que los dioses se mostraran airados—«*Iamque irae patuere deum...*» («ya se manifestó la ira de los dioses»), Lucano, 2, 1—no paraba hasta ver restablecida la paz. Los romanos nunca concibieron la idea de rebelarse contra los dioses; este tema fue prerrogativa de los griegos, ilustrado especialmente con el mito del titán Prometeo. En la literatura latina no aparecerían las primeras expresiones blasfemas hasta Lucrecio; más aún, cuando este poeta epicúreo levantó bandera de rebeldía contra la religión y denunció los crímenes cometidos en nombre de ésta—«*tantum religio potuit suadere malorum*» (1, 101)—, se inspiró en la religión helénica, condenando el sacrificio de Ifigenia.

Si el temor reverencial de los dioses es la base de la religión romana, la preocupación por la eficacia explica muchos rasgos de su *culto*. En primer lugar, la cuidadosa pronunciación de las palabras; cuando el romano ignoraba la identidad exacta del dios que convenía aplacar, por ejemplo, en el caso de un terremoto (citado por *Aulo Gelio*, NA 2, 2, 28, 2-3), empleaba una fórmula prudente: «Lo mismo si eres un dios que si eres una diosa» *(«si deo, si deae»)*. Cuando un romano se encomendaba a la divinidad, tenía que recurrir a las estipulaciones exactas, cuya expresión fiel son los *carmina* trasmitidos hasta nosotros por Catón el Viejo. Esta actitud contractual ha sido frecuentemente interpretada en sentido peyorativo, aunque la verdad es que sólo se trataba de establecer un acuerdo irreprochable entre los hombres y los dioses. «La piedad consiste en ser justo para con los dioses», dice Cicerón (ND 1, 41: «*est*

enim pietas iustitia aduersum deos»); lo mismo encontramos en la oración que pronuncia el agricultor a la divinidad de los árboles que se dispone a podar *(De Agricultura,* 139), donde aparece esta significativa fórmula: «*uti tibi ius est*» («conforme a tus derechos»).

Tanta preocupación resulta excesiva en nuestro sentir, pero el agricultor de Catón no experimentaba empacho alguno en repetir tediosamente las cláusulas exactas que expresaban los términos en que deseaba establecer sus relaciones con la divinidad. Es posible que hayamos de atribuir una mayor connotación práctica a ciertos adjetivos que solemos tomar como meramente descriptivos; así, la adición de *inferium* a *uinum* serviría, según Trebacio (citado por Arnobio, *Aduersus nationes,* 7,31), para impedir que todo el vino de la bodega quedara consagrado, al referir la oración sólo al vino ofrecido. Así, algunos han creído que estaba justificado criticar la sequedad jurídica de la piedad romana, que estaría siempre basada en el principio de «*dabo cum dederis*» («daré cuando hayas dado»). Así, se informaba a los dioses de las condiciones requeridas para que el Estado romano cumpliera dentro de los plazos fijados su voto de consagrar las primicias en primavera, el *uer sacrum* (Livio, 22, 10).

Es cierto que el gusto romano por la precisión se impuso cada vez más en la redacción de los contratos, y que este espíritu jurídico se refleja también en las plegarias. Volveremos sobre este tema más adelante, al tratar de la negociación entre el rey Numa y Júpiter imaginada por Ovidio. Sin embargo, todo esto no debe hacernos olvidar otro aspecto de la piedad romana, que también sabía expresarse en un recurso incondicional a la benevolencia divina. Cuando el general romano se «consagra» junto con el ejército enemigo en medio de la batalla, conforme al método de la *deuotio,* lo que hace es dirigir una urgente súplica a los dioses—«*uos precor ueneror ueniam peto feroque...*» (Livio, 8,9)—y se pone enteramente en sus manos, sin preocuparse de ninguna cláusula restrictiva. Este tipo de *votum* incondicional aparece con frecuencia en la historia romana, por ejemplo, cuando se prometía edificar un templo. Es indudable que, al observar esta conducta, el romano no era totalmente desinteresado (¿y qué creyente, exceptuando a los quietistas, es desinteresado en sus devociones?); siempre albergaba implícitamente la esperanza de que su oración tuviera una respuesta, *do ut des* («doy para que des»). Quizá se ignora que «el regalo es la forma arcaica del intercambio» (Mauss), y que implícitamente provoca una compensación por parte del que lo recibe, puede que hasta una compensación acrecentada, cuando se trata de los dioses. De hecho, el romano nunca dejó de poner en práctica esta forma incondicional de la piedad, que parece ser la más antigua de todas. Esperaba sacar algún provecho en el trueque, en nombre de los «buenos oficios» que constituían la base de la *pietas.* Podemos entender así por qué los romanos proclamaban con tanto énfasis su religiosidad; en una ocasión, Horacio elogiaba a los romanos de esta forma reveladora: «*Dis te minorem quod geris, imperas*» («dominas [el mundo] porque te sometes a los dioses»).

El término *religio*, por consiguiente, expresa el punto de vista específicamente romano. Quizá convenga exponer ahora los rasgos que hacen destacar la originalidad de esta actitud. La primera característica de esta religión es su pureza *(castitas)* en sus orígenes. Varrón (en san Agustín, CD 4, 31) escribió esta discutida frase: «Durante más de ciento setenta años, los romanos honraron a sus dioses sin estatuas; de haberse mantenido esta práctica, el culto hubiera sido más puro» *(«... castius dii obseruarentur»)*. Se ha tratado de restar importancia a esta afirmación, aludiendo a los hallazgos de figurillas en las tumbas de cremación del Lacio, que se remontarían al siglo IX a.C.; sin embargo, actualmente se tiende cada vez más a identificar estas figurillas como representaciones de seres humanos, no de dioses (Muller-Karpe las tiene por figurillas orantes, *Betende*. Puglisi ve en ellas una especie de correctivo al rito de la cremación, como si se pretendiera afirmar mediante estos objetos plásticos la integridad física del muerto).

La consecuencia de estos datos es importante: la ausencia de estatuas impedía que los latinos cayeran en el antropomorfismo que caracterizaba al panteón griego desde tiempos de Homero y Hesíodo. Representar a un dios mediante una estatua significa atribuirle más o menos unas características a semejanza del hombre, lo contrario de la fórmula bíblica. Supone—como quedó abundantemente probado en el caso de los griegos—trasferir a la divinidad los rasgos, las pasiones, incluso los vicios de los hombres. La actitud de los romanos es completamente distinta; era grande el temor que sentían ante el poder *(numen)* de las divinidades a las que invocaban, y ello les impedía revestirlas de leyendas escandalosas. Podría pensarse que aquella actitud se debía a la incapacidad técnica más que al temor reverencial. Es sabido que los romanos comenzaron a edificar templos a partir del siglo VI a.C., por influjo de los etruscos, y que pusieron en ellos estatuas de culto modeladas por artistas etruscos o de la Magna Grecia. En cualquier caso, parece de mayor peso la razón psicológica, si bien es cierto que siempre se manifestó el deseo de confeccionar imágenes, incluso en las formas más primitivas (y las tumbas del Lacio corroboran precisamente esta figuración *a nivel humano)*.

Hay otro hecho que lo confirma: en el panteón latino no se da la hierogamia, que era una tradición frecuente en Grecia. Las divinidades son masculinas o femeninas, pero nunca forman parejas. Ya hemos visto cómo el romano podía hallarse dudoso en cuanto a su identidad, por lo que recurría cautelosamente a la fórmula «*si deus, si dea est*», como hacía al agricultor de Catón cuando deseaba invocar a la divinidad de un bosquecillo *(De Agricultura*, 139). En ocasiones, una misma potencia sobrenatural es invocada como dios o como diosa; por ejemplo, mientras que, en general, *Pales*, la divinidad pastoril honrada en las Palilias o Parilias, es tenida habitualmente por diosa *(«Te quoque, magna Pales...»* [Virgilio, G 3, 1]), Varrón conocía aún a un dios Pales (Servio, AdG 3, 1). *Faunus* y *Fauna* aparecen en aquellas listas de divinidades paralelas que

muestran todavía cierta indecisión, más tarde resuelta en favor de uno u otro sexo; la diosa *Pales* terminó por eclipsar a su homónimo masculino, del mismo modo que *Faunus* desbancó a su paralelo femenino.

Si se reflexiona en que los romanos estaban rodeados de otros pueblos, como los etruscos o los griegos, que atribuían libremente a sus dioses las costumbres de la sociedad humana en que ellos vivían (por ejemplo, en el panteón etrusco se refleja el importante papel que ocupaba la mujer en aquella sociedad), la resistencia de la mentalidad romana resulta mucho más llamativa. Pensemos en otro pueblo indoeuropeo, concretamente, los hititas, que se estableció en Asia Menor a comienzos del segundo milenio a.C., y que se dejó influir rápidamente por los semitas, sus vecinos, de los que tomó la hierogamia. Los romanos, por el contrario, se mostraron completamente indiferentes ante la idea de la «pareja divina», incluso después de aceptar el ritual griego. El primer *lectisternium* (399 a.C.) que introdujo en Roma el rito helénico de venerar estatuas yacentes en lechos ceremoniales formó parejas «heterogéneas»: Apolo se relacionó con Latona, su madre; Hércules con Diana, Mercurio con Neptuno. Hasta otro *lectisternium*, en 217 a.C., no aparecieron doce divinidades griegas agrupadas en parejas reales (Júpiter y Juno, Neptuno y Minerva, Marte y Venus, Apolo y Diana, Vulcano y Vesta, Mercurio y Cres). Es significativo que esta ceremonia se celebrara por última vez en Roma, y aún más significativo que su recuerdo sobreviviera únicamente para inspirar a Octavio en su día la ocurrencia de organizar una alegre mascarada—la *cena* δωδεκάθεος—, en el curso de la cual doce convidados se disfrazaban de dioses y diosas (Suetonio, *Diuus Augustus*, 70).

Ciertamente, la idea de la «pareja» nunca prosperó en el panteón romano; incluso cuando podría decirse que los romanos adoptaban esta idea en un caso determinado, la readaptaban por completo conforme a sus necesidades. De ello tenemos uno de los ejemplos más sobresalientes en la asociación de Venus y Marte, que permitió combinar las tradiciones troyanas con las relativas a Rómulo, y que apenas tenía nada que ver con la pareja Ares-Afrodita, que todavía fue glorificada con versos inmortales por Lucrecio en su transposición filosófica.

Al principio, por consiguiente, no había estatuas ni hierogamia. Podríamos añadir incluso: ni semidioses. Grecia pudo dar origen a los héroes, que muchas veces debían la vida a los divinos devaneos; en Roma, por el contrario, las fronteras entre los dioses y los hombres estaban claramente delimitadas, aunque los primeros estaban necesariamente vinculados a los segundos por los lazos de la *religio*.

Una segunda característica de la religión romana es que concebía a sus dioses bajo un aspecto estrictamente funcional. En Grecia, las divinidades aparecían prácticamente siempre envueltas en leyendas, que variaban según el capricho de los poetas. Esta rica mitología, que tan rápidamente corrompió la religión griega, está ausente de Roma.

La divinidad romana se definía siempre conforme a su oficio; la veneración de sus adoradores se atenía estrictamente a esta funcionalidad.

Pero este sentido funcional puede estar limitado. La lista de divinidades menores asignadas a las distintas tareas del campo ha sido objeto de numerosas discusiones. *Veruactor* estaba asociado a la arada de los rastrojos, *Redarator* a la segunda vuelta, *Imporcitor* a la arada en cruz, *Insitor* a la siembra, *Obarator* a la arada para cubrir la semilla, *Occator* a la labor de grada, *Sarritor* a la sachadura, *Subruncinator* a la escarda, *Messor* a la siega, *Conuector* a la recogida del grano, *Conditor* a su almacenamiento, *Promitor* a su utilización (esta lista se debe a Fabio Píctor, citada por Servio, AdG 1, 21). Es posible que estas divinidades sean en su mayor parte creaciones artificiales de los pontífices romanos, que se complacían en descomponer las distintas labores rurales. De igual modo, no podemos dejar de tener en consideración las intenciones polémicas de san Agustín, cuando, en otro contexto, comenta irónicamente las diferentes divinidades de que se afirma que pueden fortalecer el vínculo matrimonial: *Virginensis, Subigus, Prema, Pertunda:* «¿Qué viene a hacer aquí la diosa *Pertunda?* ¡Que se ruborice y se marche! ¡Que deje algo para el esposo!» (CD 6, 9). Sin embargo, esto es únicamente una caricatura de una tendencia real a asignar unas funciones precisas a cada divinidad.

En casos extremos puede corresponder esta función a una manifestación singular, en la que el punto esencial está en que puede ser probada históricamente. Tenemos un ejemplo característico en *Aius Locutius*, la divinidad de nombre transparente («la voz que habla») que sólo se hizo oír una vez, para anunciar que los galos se acercaban (390 a.C.); en señal de gratitud se le erigió un templo (Livio, 5, 50).

En el panteón romano, por consiguiente, nada tenía que hacer el puro esteticismo; sólo se admitían dioses con funciones precisas. Wissowa sin embargo, creía ver algo de esto en el caso de *Venus*, que para él era la encarnación del «encanto y la generosidad de la naturaleza»; pero este sueño poético no pasa de ser pura ilusión, ya que el término *uenus* tiene profundas raíces en la familia semántica de *uenerari (*uenesari)*, refiriéndose primariamente al poder de seducción capaz de subyugar a los dioses. Este término cambió su género neutro por el femenino cuando aquel poder fue personificado y se convirtió en la diosa Venus. (Una metamorfosis análoga cambió el femenino *cupido* en masculino cuando el nombre común fue promovido a la esfera divina al convertirse en el dios *Cupido*. No se puede reprochar a los romanos el haber elegido el femenino para personificar la seducción y el masculino para encarnar el deseo, a imitación del griego Eros).

Un tercer rasgo distintivo de esta religión es su carácter claramente político. En Roma todo estaba sometido al dominio del Estado, que en modo alguno hubiera tolerado una alienación de sus poderes. No había oráculos, como en los territorios griegos, en que la sibila pudiera responder las consultas de las ciudades o los individuos. Tampoco había

una revelación como la que poseían los etruscos, entre los que se creía que Tages había enseñado la ciencia de los harúspices y la ninfa Vegoé la interpretación del relámpago. Los romanos, sin duda, poseían sus libros sibilinos, de origen greco-etrusco, que se creían procedentes de Cumas; esta colección de oráculos y prescripciones para conjurar los prodigios había sido confiada al cuidado de unos especialistas, los *uiri sacris faciundis*. Sin embargo, aquellos libros, conservados durante mucho tiempo en el templo de Júpiter en el Capitolio (hasta que Augusto los mandó trasladar al templo de Apolo en el Palatino) sólo eran accesibles bajo autorización del Senado, que además había de ordenar la puesta en práctica de sus prescripciones.

La soberanía del Estado se manifiesta no sólo en este dominio que ejerce sobre los asuntos religiosos a través de unos colegios especiales, particularmente el de los pontífices, sino que se expresaba sobre todo mediante el mismo concepto que se tenía de la divinidad. Cuando Varrón, en el siglo I a.C., quiso escribir una obra de reflexión teológica, propuso una clasificación que desde entonces se ha hecho famosa, distinguiendo los «dioses de la ciudad» de los «dioses de los filósofos» y los «dioses de los poetas». Roma conoció únicamente los de la primera categoría; veneraba a sus dioses conforme a un orden jerárquico y el culto se celebraba según los diferentes niveles de la sociedad: el culto público atendido por los magistrados supremos, el culto dentro de las *curiae*, el culto presidido por el *paterfamilias* dentro de las *gentes*.

Es inconcebible una religión *personal* en una sociedad cuando el individuo sólo existe en la medida en que se integra en el cuadro que ésta le ofrece. Dentro de cada célula social, el vínculo religioso refuerza el sentimiento de pertenecer a una comunidad. El ciudadano estaba bajo el dominio de la religión desde el nacimiento hasta la muerte. Decir que esta religión no se dirigía al individuo en cuanto tal sería incurrir en un anacronismo, pues en aquella época no había preocupación alguna por la metafísica o la escatología y eran desconocidos los «problemas de la persona». Lo único que importaba era la buena marcha de la ciudad... y su desarrollo. Este tema no carece de grandeza; animaba a los romanos dotándolos de un poderoso dinamismo (reflejado en los poemas de Virgilio), que se mantuvo hasta la época en que sucumbió ante los poderosos ataques que en oleadas sucesivas le lanzaron las religiones orientales.

Un último rasgo característico de la religión romana es su naturaleza antitética. Podríamos compararla con un *Janus bifrons* que mira simultáneamente al pasado y al futuro. Por una parte, un conservadurismo rígido mantiene la tradición bajo la autoridad del *Pontifex Maximus*. Este atendía diligentemente a la ejecución pública de las ceremonias que se consideraban medios indispensables para mantener la *pax ueniaque deum*, de que dependía la prosperidad de la urbe. Tributaba los debidos honores a los dioses conforme lo exigía el ritual. Cuando Virgilio exclama (G I, 497): «*Di patrii indigetes...*» se intuye la emoción que provocaba el dirigirse a estos dioses que habían protegido a la ciudad

desde sus comienzos y a través de tantas vicisitudes. Son los dioses del país natal *(patrii)* y se piensa que tienen un particular afecto hacia él, que no cabría esperar de los otros dioses establecidos más recientemente. Los antiguos gustaban de poner en contraste los *di indigetes* con los *di novensides* o *novensiles;* para ellos, esta última expresión significaba «dioses recientemente establecidos», si bien no es posible proponer una etimología segura. (La explicación de «los nueve dioses» parece que, definitivamente, ha de rechazarse). Por ser dioses invocados desde tiempo inmemorial *(indigetes)* en las letanías oficiales llamadas *Indigitamenta,* eran discretamente invitados a responder en consecuencia a esta ferviente *pietas.* Había un estatuto especial para confirmar sus privilegios: sólo los dioses tenidos por *indigetes* podían ser erigidos legalmente dentro de los recintos sagrados, en el área del *pomerium,* mientras que los dioses de origen extranjero habían de establecerse fuera del «pomerio» de Roma, por ejemplo, en la colina llamada Aventino o en el Campo de Marte.

Por otra parte, este tradicionalismo estaba compensado por una actitud de apertura; de otro modo, se corría el riesgo de petrificarse en lo religioso. A nivel de instituciones, los *uiri sacris faciundis* (cuyo número aumentó de dos a quince en tiempos de Sula) no pueden compararse con el colegio de los pontífices, si bien es cierto que su influencia, ejercida en sentido contrario, adquirió una importancia creciente: en realidad, estaban encargados de vigilar la introducción de dioses extranjeros. Esta cuestión se planteó sobre todo en épocas de crisis, cuando la confusión de las ideas inducía al Senado a consultar los libros sibilinos: la recomendación era casi siempre que se admitiera a algún dios extranjero. En cierta ocasión se propagó una epidemia en proporciones inquietantes, y los libros sibilinos indicaron que debía traerse de Epidauro el dios de la medicina, Esculapio (el año 293 a.C.), e instalarle en una isla del Tíber. Cuando Aníbal llegó hasta las puertas de Roma, los romanos, acordándose de que tenían su origen en Troya, recibieron por orden de aquellos mismos libros a la diosa Cibeles (el año 204 a.C.), la *Magna Mater Idaea* de Pessino, a la que se consagró un templo en la cima del Palatino el año 191 a.C. También sus antecedentes troyanos fueron causa de que los ciudadanos de la urbe descuidaran la estricta observancia relativa al *pomerium,* que prohibía a una diosa extranjera residir dentro de los confines de la *Vrbs,* y mucho más que se instalara sobre la más sagrada de las colinas romanas.

De esta forma fue como se amplió a lo largo de la historia el panteón romano. Esta actitud está además conforme con el espíritu del politeísmo, que se caracteriza por su postura acogedora. No fueron únicamente las epidemias y las crisis los motivos de que aumentara el número de los dioses; también contribuyó a ello el espíritu de conquista. Los romanos se atuvieron, por tanto, a dos líneas de conducta. Por una parte, aspiraban a identificar más o menos las divinidades extranjeras con sus dioses nativos; esta interpretación *(interpretatio romana)* les permitía

pasar por alto las diferencias. Cuando en el año 248 a.C. el cónsul romano Lucio Junio logró ocupar el pico montañoso del monte Eryx en Sicilia, frente a los cartagineses, se puso bajo la protección de la diosa de aquel lugar, que poseía allí un famoso santuario; se trataba de Afrodita, a la que el romano identificó con Venus; en virtud de este título, Venus Erycina, la diosa romana con aura siciliana, tuvo un templo erigido en su honor sobre el Capitolio el año 215 a.C., dentro de los límites del *pomerium*.

Por otra parte, los romanos respetaban la identificación de sus propios dioses con los extranjeros. Difícilmente hubieran podido estar en desacuerdo cuando en épocas de guerra se veían enfrentados a la divinidad tutelar de una ciudad enemiga. Para semejantes situaciones había un ritual en que podía verse una plegaria que permitía al general romano invitar *(euocare)* a la divinidad en cuestión para que se pasara al campamento romano, prometiéndole un templo en la ciudad de Roma. De este modo fue como el dictador Marco Furio Camilo «invitó» a Juno de Veyes a finales de la guerra que había durado diez años (396 a.C.; cf. Livio, V, 21). Esta *Iuno Regina* mantuvo su identidad de diosa extranjera, y su templo fue erigido fuera del *pomerium*, en el monte Aventino (392 a.C.). Se le asignó la categoría de diosa extranjera, que mantenía su culto original (cf. Festo, p.268, L.).

La historia, por consiguiente, dio origen a una renovación del panteón romano. Algunos dioses autóctonos fueron desdibujándose hasta el punto de desaparecer del todo; así, el *diuus pater Falacer*, que, si bien contaba con un sacerdote propio, un *flamen*, carecía ya de toda entidad en tiempos de Varrón (LL 5, 84). Otros cambiaron su imagen gracias a las circunstancias; así, Venus hizo una brillante carrera debido a la leyenda troyana. Más tarde, durante el último siglo republicano, las divinidades extranjeras fueron penetrando en Roma cada vez en mayor número. Esta tendencia no suponía amenaza alguna a la religión nacional mientras la intervención del Senado fue capaz de asegurar un equilibrio razonable. Sin embargo, en la época imperial se rompió seriamente el equilibrio; el sincretismo hizo que el prestigio de los dioses nacionales cediera en favor de las divinidades procedentes de Oriente. La religión romana se vio afectada en uno de sus aspectos esenciales, y su vigor (su carácter político) se cambió en debilidad. Abandonando la idea de un dios nacional, el pueblo se dejó seducir poco a poco por la de un dios universal. A partir de aquel momento se rompió el equilibrio y la religión romana recibió un golpe fatal, aunque su agonía habría de durar todavía algunos siglos.

II. EVOLUCION HISTORICA

Esta religión pasó por diversas vicisitudes desde el nacimiento de Roma hasta la instauración del Imperio. Incluso es posible seguir en la evolución de la liturgia las fases del desarrollo a partir de la ciudad primitiva. Ciertamente, los rasgos propios de algunas festividades nos permiten sacar conclusiones acerca de la magnitud relativa de la zona ocupada por Roma.

En este sentido, las tres festividades a que nos hemos de referir corresponden a tres etapas sucesivas. La primera, las *Lupercales*, una celebración pública que tenía lugar todos los años el 15 de febrero, revela su carácter arcaico en su concepto del dios *(Faunus*, una especie de dios lobo) y en la estampa de sus sacerdotes *(luperci*, un cierto tipo de hombres lobos, vestidos de pieles), que, armados de tiras de piel de cabrito, acostumbraban a flagelar a los transeúntes, creyéndose que con estos golpes se lograba que las mujeres fueran fecundas. Esta especie de carrera profiláctica seguía un curso perfectamente establecido en torno al Palatino; en otras palabras, tenía lugar siguiendo los límites del antiguo *oppidum Palatinum*, que había sido la cuna de la *Vrbs*. Bastaría este rasgo para considerar esta fiesta como una de las más antiguas del calendario romano, sin hablar de otras características que sólo podrían explicarse a partir de unas costumbres pastoriles correspondientes a épocas pasadas.

En la fiesta del *Septimontium*, del 11 de diciembre, tenemos una ceremonia en la que estaban interesados únicamente quienes vivían en los *montes* (*«feriae non populi, sed montanorum modo»*, dice Varrón, LL 6, 24). Los antiguos investigadores nos han conservado casualmente la lista de estos siete *montes* (que no han de confundirse con las siete colinas de la futura ciudad de Roma); en ella se incluyen los nombres del *Palatinum, Cermal, Velia* (que más tarde se incluirán en el Palatino), *Fagutal, Oppiano* y *Cispio* (que serían absorbidos por el Esquilino) y *Celio* (cf. especialmente Festo, p. 458 L., que, si bien confirma el número siete de los *montes*, les añade la *Subura;* Servio, *Ad Ae.*, 6, 783). Es obvio que esta nueva delimitación topográfica corresponde a una etapa posterior, un momento intermedio entre las aldeas aisladas y la organización final de la ciudad. Es interesante el empleo del término *mons* para designar estas pequeñas eminencias, con exclusión de la palabra *collis*, que se reservaría a las colinas septentrionales.

La ceremonia de los *Argei* nos lleva al último período. Estas festividades, que se celebraban en dos épocas distintas del año (el 16 y 17 de marzo y el 14 de mayo), consistían ante todo en una procesión con los *Argei*, o muñecos hechos de cañizo, a las veintisiete capillas que se habían erigido con este fin. El día 14 de mayo eran tomados de aquellos *sacraria* y arrojados al Tíber desde el puente Sublicio. El significado de esta ceremonia ha dado origen a muchas discusiones; Wissowa estimaba que era un rito de sustitución en que los muñecos reemplazaban

a las personas, mientras que Latte prefiere compararlos con los *oscilla* (figurillas que se colgaban de los árboles), para que absorbieran todas las impurezas de que se pretendía limpiar la ciudad.

En cualquier caso, estas fiestas incluyen varios elementos de interés para nuestro estudio. La alusión al puente Sublicio, el más antiguo de Roma, construido sobre pilotes, como expresa su nombre, significaría un dato inicial; su construcción se atribuía tradicionalmente al rey Anco Marcio (Livio, I, 33, 6). Pero el itinerario que seguía la procesión por las veintisiete capillas, tal como nos lo describe Varrón (LL 5, 45-54), nos ofrece la información más exacta; de hecho, recorría las colinas de Celio, Esquilino, Viminal, Quirinal y Palatino, rodeando el Foro, que desde esta época formaba parte de la ciudad. Esta delimitación topográfica, por consiguiente, corresponde a la inclusión del Foro en la ciudad, la etapa decisiva de la transformación urbana, la Roma de las *quatuor regiones*.

Hemos visto, pues, cómo de lustración en lustración se iba ensanchando el círculo. Al principio encerraba la *Roma quadrata* del Palatino, luego los siete pequeños montículos y finalmente la *Vrbs* centrada en torno al Foro. Gracias al conservadurismo de la liturgia romana podemos observar este avance que sigue el desarrollo de la ciudad. En la última etapa el Foro se convierte en el corazón religioso de la ciudad, con el santuario de Vesta y la casa de las vestales. La colina situada en su extremidad occidental constituirá el santuario mayor de esta reciente unidad. Cierto que sería en el Capitolio donde habría de construirse el santuario público más importante, dedicado a la tríada de Júpiter, Juno y Minerva. Esta construcción que las tradiciones atribuyen a los Tarquinios revela indudables influjos etruscos, como veremos. En estos momentos hemos alcanzado las postrimerías del siglo VI a.C.

¿Se remontan estas tradiciones religiosas únicamente hasta el nacimiento de Roma? ¿Hemos de tomar esta fecha como punto de partida absoluto? Determinada escuela de ideas «primitivistas» mantuvo anteriormente este punto de vista, que los estudios comparativos de Georges Dumézil han hecho ya insostenible. En los orígenes de Roma parece manifestarse sin lugar a dudas una herencia indoeuropea. Esto explicaría muchos puntos de la leyenda. Así, la distribución de las competencias religiosa y política entre los dos primeros reyes: a Rómulo se atribuyó la fundación de la ciudad; a su sucesor, Numa, la organización de los asuntos religiosos.

Esta estilización, de acuerdo con la doctrina comparativa, adopta la concepción indoeuropea de la soberanía de doble vertiente. De una parte, el aspecto belicoso y *ferox* de Rómulo, de otra el aspecto jurídico y pacífico de Numa.

¿Es posible encontrar en las instituciones reminiscencias de este legado indoeuropeo? Sin duda alguna; tanto en la supervivencia de ciertos ritos que parecen «aberrantes» a menos que se acepte explicarlos a la luz de la ideología indoeuropea y por la existencia de unas estruc-

turas jerárquicas que sólo pueden dilucidarse recurriendo a la misma ideología.

Comparando varias diosas latinas con los mitos védicos *(Déesses latines et mythes védiques* [col. Latomus, vol. XXXV; Bruselas 1956]), Georges Dumézil ofreció los más estimulantes resultados de sus investigaciones. Estas diosas parecían en principio no ofrecer una base para una interpretación satisfactoria y constituían tema de permanentes discusiones entre los investigadores; así, *Mater Matuta* había terminado por perder su significado de «Diosa de la Aurora», para convertirse en «Diosa Madre» o «Madre Buena». Recibía culto en dos extraños ritos del día de las Matralias, el 11 de junio; en el curso de aquella ceremonia, las matronas romanas llevaban en brazos y daban de mamar no a sus propios hijos, sino a los de sus hermanas; hacían también que entrara en el templo de *Mater Matuta* una sirvienta, a la que golpeaban con varas antes de echarla fuera. Curiosos ritos a primera vista... Ahora bien, la diosa de la aurora es «una de las figuras femeninas más destacadas del Rig Veda», donde aparece amamantando y lamiendo a un niño que unas veces es «simultáneamente hijo suyo y de su hermana la noche» (sabemos que en la India se aceptan sin trabajo estas concepciones contradictorias) y otras lo es «únicamente de la segunda».

Todo parece sugerir que a Roma llegó la forma más lógica de esta idea —«la Aurora alimentando al hijo de su hermana la Noche»— con la diferencia de que ahora ha desaparecido el *mito*, quedando únicamente el *rito* en que las matronas imitan el comportamiento de la divinidad. Las mujeres hacen con los hijos de sus hermanas lo mismo que la Aurora, hermana de la Noche, hace con el Sol, hijo de la segunda.

También el rito de expulsar a la sirviente puede explicarse mediante un paralelo védico. Para que resulte benéfica, la Aurora debe aparecer por un momento y después ceder el paso al día; se alaba a Indra por expulsar a la Aurora, que es «demasiado lenta». En Roma el *mito* del Rig Veda se trasluce nuevamente en el *rito:* al expulsar del templo a una esclava (tiene que serlo, por tratarse de una persona a la que se maltrata), las mujeres romanas reproducen, mediante una acción simpática, el mismo gesto significativo. «Una vez al año asumen los deberes que los himnos indios atribuyen a su dios del trueno en las lejanías del Gran Tiempo, la expulsión de la Aurora, que es tan necesaria como la del *'viejo Marzo'* en primavera».

Utilizando este mismo método basado en el análisis de las correspondencias estructurales, los investigadores comparativistas han logrado ilustrar el significado de la *Diua Angerona,* «la que salva al sol de la crisis del solsticio de invierno con el poder del silencio»; de la *Fortuna Primigenia,* una diosa primordial que es a la vez «madre e hija de Júpiter»; de *Lua Mater,* «diosa de la disolución al servicio del orden romano».

Estos *ritos* resultaban ininteligibles en Roma por haberse separado de su contexto *mitológico;* al sacar a la luz su significado simbólico,

mediante el recurso de compararlos con los datos indoeuropeos, la escuela comparativa ha dado al mismo tiempo una prueba brillante de su legítimo valor.

Sin embargo, todo esto se refiere únicamente a unas divinidades «marginales» que en tiempos históricos tenían cada vez más el aspecto de «supervivencias». La herencia indoeuropea se manifiesta en Roma con mayor fuerza en las estructuras fundamentales. Lo cierto es que el sistema político estaba inspirado en una ideología tripartita en sus orígenes; lo mismo puede decirse de los tres dioses principales, Júpiter, Marte y Quirino.

La tradición ha guardado el recuerdo de las tres tribus que se suponían haber constituido la estructura básica de la sociedad original: los *ramnes*, los *luceres* y los *tities*, o *quirites*. Es posible que a esta distribución se atribuyera un sentido étnico; se suponía que los Ramnes eran los compañeros de Rómulo, mientras que los luceres serían los aliados etruscos al mando de Lucumón; los tities representarían a los sabinos de Tacio. Cicerón expresó exactamente esta distribución tripartita: «Rómulo dividió la nación en tres tribus... dándoles sus propios nombres, el de Tacio, así como el nombre de Lucumón, el aliado de Rómulo, que pereció en la lucha contra los sabinos» *(De republica*, 2, 8, 14). Nunca se perdió el recuerdo de esta división tripartita; su existencia fue admitida por el gran investigador Varrón (citado por Servio, *Ad Aeneidem*, 5, 560), mientras que Floro (2, 5, 6) la da como un hecho admitido en los manuales: «La nación romana está formada por la mezcla de etruscos, latinos y sabinos».

Ahora bien, esta articulación ternaria difícilmente podría tomarse en el sentido de una adición casual. ¿Qué pensar de la explicación que nos ofrecen los componentes étnicos? De ser válida, nos veríamos sorprendidos por sus limitaciones, ya que otros pueblos—por ejemplo, los umbros, que destacaban entre todos los itálicos, o los griegos de la Magna Grecia—podrían haber aspirado (quizá con mejores razones) al honor de haber dado a la sociedad romana sus «valencias».

En realidad la coloración étnica de esta suma ternaria apenas logra ocultar su fuente funcional: ¿Acaso no resulta sorprendente que los ramnes correspondan exactamente a los compañeros del rey sacerdote; los luceres, a los soldados por excelencia; los tities, a los ganaderos y agricultores, conforme a su vocación tradicional? Esta idea llevó a Georges Dumézil a recalcar el hecho de que en la India védica se daban unas estructuras semejantes, con la diferencia de que, en el caso de la India, esta distribución quedó fijada en unas clases hereditarias: todo arya pertenece por su nacimiento a uno de estos tres grupos: brahmanes, guerreros o agricultores-ganaderos. La diferencia puede explicarse por el hecho de que la India permaneció como monarquía de tipo feudal, mientras que Roma siguió a lo largo de su historia una evolución que la impulsaba sin cesar hacia una democracia de los ciudadanos.

Esta división funcional tripartita se reflejaba también en la jerar-

quía de los tres dioses principales, que precedió en Roma a la existencia de la Tríada Capitolina. Así puede deducirse del antiguo *ordo sacerdotum* que nos ha trasmitido Festo (p. 198, L.) y en el que se especifica el siguiente orden jerárquico: el rey, el flamen *dialis*, el flamen *martialis*, el flamen *quirinalis*, el *pontifex maximus*. Los tres flamines, escoltados a ambos lados por el rey y el *pontifex maximus*, estaban adscritos respectivamente al servicio de Júpiter, Marte y Quirino. Es interesante observar que una vez al año se trasladaban en una carroza abierta hasta el templete de *Fides*, la diosa de la Buena Fe, que presidía, por decirlo así, las buenas relaciones de estos tres personajes representativos. Esta triada divina sólo puede explicarse por la estructura conceptual que Georges Dumézil ha designado con el nombre de «ideología de las tres funciones» (y que se advierte en la mayor parte de las antiguas sociedades indoeuropeas, con particularidades y variantes peculiares a cada una de ellas).

Esta misma tríada aparece en las instituciones religiosas del período arcaico. Así, la *Regia*, la antigua «morada del rey», que en tiempos de la República se convirtió en sede del *pontifex maximus*, protegía tres clases distintas de cultos religiosos (además de los cultos de Jano y Juno, que eran honrados como divinidades tutelares del comienzo del año y del mes): el primero se refiere principalmente a Júpiter; el segundo, a Marte, en el *sacrarium Martis;* el tercero, en otro *sacrarium*, a *Ops Consiua*, perteneciente al grupo de divinidades representadas en la lista canónica de la trilogía por Quirino (de hecho, como los poderes de Quirino—dios y jefe de la comunidad de los *quirites*, entregados a las ocupaciones productivas del tiempo de paz, por oposición a los *milites*, sometidos a Marte—pueden extenderse a todo el campo de su jurisdicción, su flamen puede intervenir ocasionalmente cuando no se cuenta con sacerdotes especializados; así, Ovidio (F 4, 910) nos informa de que el *flamen quirinalis* oficia en las ceremonias de *Robigus* [o *Robigo*], una divinidad que era invocada contra las plagas del trigo).

Los tres dioses (Júpiter, Marte y Quirino) aparecen juntos a continuación de Jano, el dios introductorio, y delante de las divinidades particulares invocadas por razón de las circunstancias, en el antiguo *carmen* de la *deuotio*, una solemne invocación que hacía el comandante en jefe del ejército romano cuando se «consagraba» a sí mismo y al ejército enemigo (cf. Livio, 8, 9, 6). También inspiraron la antigua ley sobre los *spolia optima*, consignada por Festo (p. 204, L.), en la que se prevé que los *prima spolia* han de dedicarse a Júpiter, los *secunda* a Marte y los *tertia* a «Jano Quirino» (subsiste el esquema ternario, independientemente de la interpretación que se dé a *prima*, *secunda* y *tertia*, así como a la expresión «Jano Quirino», que he tratado de explicar en MEFR [1960] 116ss). Finalmente, aparecen en la triple jefatura del colegio de los *salii*, cuyos miembros están bajo la protección de las tres divinidades, «*in tutela Iouis Martis Quirini*» (cf. Servio, *Ad Aeneidem*, 8, 663).

Finalmente, estos datos relacionados con Roma quedan confirmados de modo sorprendente por el paralelo que ofrece el panteón umbro. En Iguuium, al igual que en Roma, aparece una triada compuesta por los dioses *Iou-Mart-Vofiono-*, a la que se atribuye el epíteto de *Grabouio-* (en esta lista, *Vofiono-* ha sido interpretado por algunos lingüistas como equivalente etimológico de *Quirinus;* cf. G. Dumézil, RRA 155, n. 3).

Parece que no cabe duda acerca de la existencia de una «ideología tripartita», en que se reflejan antiguas nociones indoeuropeas, en los orígenes de Roma. Su postulado básico es que una sociedad sólo puede funcionar armoniosamente si se da una estructura jerárquica de tres funciones que son la soberanía (mágica y jurídica a la vez), la fuerza (física y militar) y la fertilidad y prosperidad (con sus variantes ganadera y agrícola).

Sin embargo, todo parece sugerir que este esquema fue degenerando constantemente desde el momento en que los latinos se establecieron en la península itálica, cuando pasaron de la prehistoria a la historia al dejar su vida nómada y hacerse sedentarios.

Su historia habría de verse marcada por las tensiones de las rivalidades internas y por la presión de los influjos exteriores. Si hemos de admitir la tradición según la cual tres monarcas de origen etrusco cierran la lista de los reyes, concretamente, Tarquinio Prisco, Servio Tulio y Tarquinio el Soberbio, ello significaría que el influjo etrusco predominó en el alba de la historia de Roma. De hecho, Etruria, que concedía a las mujeres una función social más importante que la sociedad indoeuropea, no era ciertamente extraña a la sustitución de los paredros masculinos de Júpiter (dioses que estaban relacionados con éste) por dos diosas, Juno y Minerva; desde finales del siglo VI a.C., la nueva asociación de Júpiter, Juno y Minerva, a los que dedicó el nuevo templo erigido en la cumbre del Capitolio, sustituyó para siempre a la vieja triada de Júpiter, Marte y Quirino.

No es éste el momento de seguir la total historia religiosa de Roma, con todas sus vueltas y revueltas. Sin embargo, merece la pena señalar los acontecimientos principales que constituyen los hitos de su evolución. Hecho importante es la expulsión de los reyes el año 509 a.C., según la tradición; este acontecimiento significó el hundimiento de la pieza clave que garantizaba la cohesión del viejo sistema. Por supuesto, la figura del rey sobrevivió en cierto modo a nivel religioso en la persona del *rex sacrorum*, o *rex sacrificulus*, que heredó las funciones litúrgicas del antiguo rey (con este recurso, los romanos esperaban aplacar la justa ira de los dioses —*ira deum*— que no habrían aceptado semejante convulsión en las tradiciones religiosas). Pero este personaje fosilizado ya no jugaría ningún papel en la vida ciudadana. Al faltar los árbitros supremos, dos clases sociales iniciarían una rivalidad que estaba destinada a durar siglos, los patricios y los plebeyos. Si bien es cierto que su enfrentamiento se expresaría principalmente en un conflicto social,

económico y político, que puede explicarse por el choque de los respectivos intereses, no dejó de revelarse simultáneamente en el nivel de lo religioso. En un principio, patricios y plebeyos no poseían, ni mucho menos, iguales derechos religiosos. Sólo los patricios estaban autorizados a ostentar las supremas dignidades religiosas de carácter tradicional, tales como los oficios de pontífice o augur. Hasta el año 300 a.C., gracias a la *lex ogulnia*, no se concederían a los plebeyos los mismos derechos que disfrutaban los patricios, reservándose a aquéllos la mitad de los puestos en cada colegio (sin embargo, los antiguos oficios sacerdotales, como los de *rex sacrorum*, *flamines maiores* y los *salii* seguían reservados a los patricios).

Esta rivalidad entre las dos clases explica algunas peculiaridades del culto. Así, se advierte cómo a comienzos del siglo V se establece cierto equilibrio por vía de compensación. Con pocos años de intervalo se erigieron dos templos, uno dedicado a la triada Ceres-Liber-Libera (493 a.C.), cerca del Circo Máximo, y otro a Cástor, en el centro del Foro (484 a.C.). El voto de erigirlos se debió a la misma persona, A. Postumio, vencedor en la famosa batalla del Lago Regilo, ganada por los romanos el año 499 a.C. contra los latinos. Fue aquella una batalla que adquirió gran fama en los anales romanos; su resultado estuvo indeciso hasta el momento en que cargó la caballería romana. El dictador Postumio, al dar la orden de que atacara la caballería, hizo voto de erigir un templo en honor de Cástor (Livio, II, 20, 12). El motivo fue que Cástor, originalmente un dios griego (cuya presencia en Lavinium, extramuros de la ciudad antigua, ha sido confirmada por el reciente descubrimiento de una inscripción arcaica que lo relaciona con Póllux), era, según la tradición helénica, que a su vez se funda en la tradición indoeuropea, protector especial de la caballería. Lo que A. Postumio hizo entonces fue sumar los recursos «divinos» a los «humanos», por decirlo con palabras de Livio, haciendo un voto a Cástor al mismo tiempo que daba la orden de entrar en batalla a la caballería. A partir del acontecimiento «histórico» del Lago Regilo, el dios protector de la clase patricia de los caballeros se convirtió en un dios nacional de Roma.

Pero este mismo dictador había tomado, antes de emprender esta campaña militar, otra iniciativa religiosa cuyo significado era el de complacer a la plebe. Dionisio de Halicarnaso *(Ant. Rom.*, 6, 17) refiere que, encontrando dificultades por aquella época para asegurar el abastecimiento de vituallas, hizo voto de edificar un templo en honor de la triada Deméter-Dioniso-Core. Este templo fue dedicado por Postumio inmediatamente después de su victoria, como muestra de gratitud por la cosecha excepcionalmente abundante (el templo de Cástor fue dedicado nueve años más tarde por su hijo). Sabiendo que el culto de Ceres-Liber-Libera estaba directamente confiado a la *plebs*, no puede caber duda alguna acerca de las intenciones de A. Postumio: al establecer un equilibrio entre el culto plebeyo y el culto patricio, el dic-

tador trataba de dosificar las cosas de forma que ambas clases quedaran satisfechas... sin por ello quebrantar el orden jerárquico: el templo de Ceres y sus divinidades asociadas se eleva fuera del *pomerium*, junto al Circo Máximo, mientras que el santuario de Cástor habría de elevarse dentro del *pomerium*, en el centro del Foro (cf. nuestro estudio, *Les Castores romains a la lumière des traditions indo-européennes* [*Hommage a G. Dumézil;* Col. Latomus, Bruselas 1960]).

Además de los factores internos, las influencias exteriores dejaron también su huella en la evolución de la religiosidad romana. Este proceso puede explicarse en primer lugar por el hecho de que aquella religión no constituía un sistema cerrado, sino un politeísmo abierto; además, Roma se hallaba en contacto con el mundo etrusco y el griego; no hemos de olvidar que la Magna Grecia y la confederación etrusca limitaban con los territorios romanos. Estos contactos se harán más extensos en épocas posteriores, con la conquista de la Grecia metropolitana y el Asia Menor. Los influjos griegos y etruscos contribuyeron ciertamente a dar al culto romano un carácter más antropomórfico. La tradición afirma que la primera estatua de Júpiter, hecha en terracota, que se colocó en el templo del Capitolio era obra de un escultor etrusco, Vulca de Veyes (Plinio, HN 35, 157); también la Ceres broncínea y los adornos del templo plebeyo fueron obra de artistas griegos, Damófilo y Gorgaso (Plinio, HN 34, 15). Una vez que la divinidad hubo asumido la forma humana, era lógico que tuviera también una «morada». De este modo, el lugar sagrado *(fanum)*, que muchas veces consistía en un bosque sagrado *(lucus)*, fue sustituido por el santuario *(aedes)*, que se suponía ser la morada de la divinidad. Lo normal fue que el santuario se erigiera en un emplazamiento que anteriormente hubiera estado consagrado a la misma divinidad; así, Livio (3, 63, 7) indica que el santuario de Apolo *(aedes Apollinis)* fue edificado el año 431 a.C. en los campos Flaminios, en un lugar que anteriormente llevaba el nombre de «recinto de Apolo» *(Apollinare)*.

Las nuevas divinidades no se introducían por capricho, sino con motivo de un serio incidente capaz de cuartear la fe de los romanos en su panteón nacional o al menos lo bastante grave como para impulsarles a buscar la ayuda suplementaria de una nueva divinidad. En este sentido resulta muy esclarecedora la introducción del griego Apolo. No fue el dios de las Musas o el dios sol el que atrajo la atención de los romanos, ni el dios profeta que más tarde tendría bajo su protección los «libros sibilinos» (todos estos títulos serían solemnemente invocados por Horacio en su *Carmen Saeculare*, en época de Augusto), sino, con toda probabilidad, el dios de la salud, a consecuencia de alguna epidemia (cf. J. Gagé, *Apollon Romain* [París 1955] 158ss; 167). Así, la más antigua invocación consignada en las plegarias de las vestales iba dirigida al «médico»: «Apolo médico, Apolo Paean» (Macrobio, S 1, 17, 15). Las circunstancias en que se le dedica un templo en los Campos Flaminios confirman el significado de su introducción: una

grave epidemia hizo que se dedicara este santuario *pro ualetudine populi* al dios que oficialmente llevaba el nombre de *Apollo Medicus* (Livio, 4, 25, 3; 40, 51, 6).

No menos interesantes son las circunstancias en que llegó a Roma a comienzos del siglo IV la divinidad etrusca Juno de Veyes. Merece la pena detenerse en el examen de estos hechos. La guerra que los romanos habían entablado contra aquella ciudad se estaba prolongando más de lo previsto, en medio de noticias alarmantes (adviértase que el asedio de Veyes duró más de diez años; Livio, 5, 22, 8... al igual que el asedio de Troya). Los romanos, fiándose de ciertos prodigios («las aguas del Lago Albano alcanzaron un extraordinario nivel, sin que lloviera o hubiese otra causa conocida»; Livio, 5, 15), nombraron dictador a M. Furio Camilo. El nuevo jefe, del que los historiadores latinos dicen que fue *fatalis dux* («para la ruina de la ciudad etrusca») no sólo tomó medidas para dar mayor eficacia al ejército, sino que además obtuvo un arreglo dirigiéndose directamente a la divinidad tutelar con esta plegaria: «Juno Regina, que ahora resides en Veyes, yo te ruego que nos sigas, después de nuestra victoria, a nuestra ciudad, que en adelante será tuya: recibirás un templo digno de tu majestad» (Livio, 5, 21, 3). La anécdota transmitida por los historiadores romanos subraya las intenciones favorables de la diosa: a la pregunta «¿deseas venir a Roma, Juno?», hecha por un joven romano, se dice que la diosa asintió enérgicamente (Livio, 5, 22, 5). De esta forma, Roma se convirtió en sede de una doble «Juno Regina»: la que ya había sido entronizada en el Capitolio, al lado de Júpiter, como divinidad nacional, y la que fue más tarde establecida en el Aventino, como divinidad de origen extranjero.

Remontémonos también a la introducción de Cibeles en Roma a finales del siglo III a.C. Se trata de una divinidad oriental, y ello prueba que los romanos, desde esta época, miran más allá del mundo griego o el etrusco. Pero también se hace notar cierta constancia en su manera de proceder. A lo largo de las dramáticas vicisitudes que marcan el curso de la segunda guerra púnica, los romanos no empezaron a vislumbrar cierta esperanza hasta el año 204 a.C. Fue entonces cuando pudieron pensar que aquellos catorce años de continuas campañas militares podrían tener fin. Livio, el historiador, señala la serie de acontecimientos prodigiosos que estimularon la conciencia religiosa: «Fueron vistos dos soles; la oscuridad de la noche fue recorrida por relámpagos intermitentes; apareció un espantoso cometa que se extendía desde oriente hasta occidente. Un rayo hendió una puerta en Terracina, una puerta de Anagni y los muros de diversos lugares; en el santuario de Juno Sospita, en Lanuvium, se oyó un estrépito horroroso» (Livio, 29, 14, 3). De hecho, la esperanza había surgido un año antes, gracias a un oráculo obtenido por medio de los libros sibilinos, en el que se expresaban las condiciones en que podría mejorar la situación: «El día en que un enemigo de raza extranjera lleve la guerra a territorio itálico,

será vencido y echado fuera de Italia a condición de que la Madre del Monte Ida sea llevada de Pessinonte a Roma» (Livio, 29, 10, 5).

Ya hemos observado que esta innovación consistente en que los romanos acudieran por fin a una divinidad asiática de carácter primitivo (recordemos las sagradas piedras negras en que se suponía estar encarnada esta divinidad, así como los galli, o sacerdotes castrados adscritos a su culto) puede explicarse en realidad a la luz de la versión relacionada con Troya que transformó la selvática *Magna Mater* del Monte Ida en «antepasada del pueblo romano». Ovidio lo subraya al atribuir a la diosa una intervención milagrosa que triunfó de las reticencias de Atalo, rey de Frigia: «He sido yo la que he querido ser buscada; no te detengas; envíame, porque yo lo deseo; Roma merece la presencia de toda divinidad». El rey, aterrorizado por esta voz, exclama: «¡Ve, tú siempre serás nuestra, ya que Roma retorna a los antepasados frigios!» (Ovidio, *Fasti*, 4, 269-272).

La instalación de Cibeles el año 204 a.C. en el templo de la Victoria, en lo más alto del Palatino (hasta que se le edificó templo propio en 191) tuvo lugar once años después de que Venus de Eryx fuese colocada en un templo erigido sobre el Capitolio. La introducción de ambos cultos se debió a las derrotas sufridas por los romanos ante el enemigo cartaginés, y ambas estaban relacionadas con la misma leyenda troyana. El mismo orden de su introducción puede explicarse del modo más natural. Los romanos habían recurrido ya a Venus, madre de su antepasado legendario, Eneas, durante la primera guerra púnica. En aquella ocasión, el cónsul Lucio Junio no dudó en «reconocerla» en la Afrodita de Monte Eryx, que había logrado ocupar definitivamente desde el año 248 a.C. hasta la conclusión victoriosa de la guerra. En consecuencia, los romanos acudieron *primero*, durante la segunda guerra púnica, a la misma Venus de Eryx, que seguramente les parecía la mejor prenda de victoria frente al *mismo* enemigo. Más tarde, para aumentar sus oportunidades, siguiendo la misma línea de las ideas troyanas, buscaron la manera de atraerse a la «Gran Diosa», que disfrutaba de enorme prestigio en el país de sus «antepasados».

Estas innovaciones ocurridas a finales del siglo III a.C. nos ofrecen la prueba de que la religión romana, a la que tan ajena era originalmente la mitología griega, cayó bajo la influencia del sincretismo. La leyenda troyana, que indudablemente era conocida en Etruria desde finales del siglo VI a.C. (en Veyes han aparecido estatuas de Eneas llevando a Anquises), se incorporó a la religión a partir de aquella época, hasta el punto de ofrecer un esquema ideológico capaz de justificar la importación de los nuevos cultos. No se trataba de una leyenda ordinaria; estaba destinada a convertirse en una especie de dogma nacional bajo Julio César, que pretendía descender de Julio Ascanio, hijo de Eneas. Según este mito, los romanos descendientes de Eneas eran beneficiarios privilegiados de una Venus propiciatoria que intercedía por ellos para asegurarles el favor de los dioses, *pacem ueniamque deum* (más tarde

volveremos sobre el significado pleno de estas expresiones religiosas). Toda la *Eneida* de Virgilio se basa en este principio teológico que asegura a los romanos, en cuanto que son descendientes de Eneas, las bendiciones de los dioses en todas sus empresas, con tal de que se ajusten a la piedad de su famoso antepasado.

El éxito de las leyendas troyanas nos da también la prueba de que los romanos, lejos de sucumbir a una especie de fascinación sincretista, trataron de seleccionar. Los hechos parecen demostrar que los romanos aceptaban las sugerencias que les venían de fuera... *ad maiorem gloriam populi romani*. En este aspecto, nada más significativo que la forma en que Augusto se las arregló para explotar la idea griega de la pareja Ares-Afrodita en provecho de Roma. Ciertamente, si el emperador reservó un puesto de honor a esta pareja divina en el Panteón (edificado el año 25 a.C.), así como en el frontón del templo de Marte Vengador (erigido el año 2 a.C.), su intención no era adoptar el símbolo helénico (Afrodita, principio del amor, apaciguando al principio de la discordia). Muy al contrario, trataba de «asociar» al «padre del fundador de Roma» con la «madre del pueblo de los descendientes de Eneas» al servicio de una misión dinástica: Marte asumió un carácter «juliano» como *Vltor parentis patriae* («vengador de César, padre de la patria»), mientras que Venus, sin dejar de ser *Aeneadum Genitrix*, asumía un carácter más militar para aproximarse a Marte. De esta forma, ya no es el mito helénico de sus amores, sino el mutuo compromiso de servir a Roma y a sus emperadores lo que justifica la presencia de la pareja Marte-Venus. Esta metamorfosis resulta sumamente ilustrativa en cuenta a la reacción de los romanos ante las influencias extranjeras.

III. EL CULTO OFICIAL

Si es verdad que la religión romana se nos presenta como un *Ianus bifrons*, con una cara vuelta hacia la tradición del pasado y la otra hacia las perspectivas del futuro, este carácter dual puede verse también en el culto público. Ciertamente, los antiguos establecieron una distinción entre la liturgia nacional *(sacra romana)* y el rito griego *(graecus ritus)*. Sin embargo, esta distinción oculta la influencia etrusca, que no dejó de hacerse sentir, aunque en forma más restringida y técnica, especialmente en el arte de los harúspices.

El rito griego caracteriza principalmente el culto de aquellas divinidades que retuvieron sus rasgos de origen a despecho de su ulterior romanización; tal es el caso del Hércules romano, que recibía culto en el «gran altar» *(ara maxima)* que se alzaba en el «mercado de ganados» *(Forum Boarium)*. Si la leyenda, recogida por Virgilio, relaciona el establecimiento de su culto con la estancia de Evandro de Arcadia en el futuro emplazamiento de Roma, la historia (cf. la obra fundamental de J. Bayet, *Les origines de l'Hercule Romain* [París 1926]) explica su llegada a Roma a través de la Magna Grecia. Este culto estuvo atendido

al principio por dos familias romanas, la *gens Potitia* y la *gens Pinaria*, hasta el año 312 a.C.; en este momento, el Estado romano se hizo cargo de él, por iniciativa del censor Apio Claudio Ceco. A pesar de esta romanización, los sacrificios se celebraban todavía *graeco ritu;* en consecuencia, cuando el pretor urbano, como representante del Estado, oficiaba en el altar de Hércules, lo hacía con la cabeza descubierta y coronado de laurel; en sus plegarias no mencionaba a otras divinidades, todo lo cual se opone a la práctica romana, que insiste en que el oficiante ha de llevar la cabeza velada durante la ceremonia y prescribe una invocación general «a las restantes divinidades» *(di deaeque omnes)*.

Hablando más en general, la influencia griega se manifestó en determinadas innovaciones de la liturgia oficial. Ya hemos hablado de la introducción en Roma de la costumbre de los *lectisternia*, consistentes en rendir culto a las imágenes divinas colocadas sobre lechos ceremoniales. Esta presentación de las divinidades sobre *puluinaria* a los que estaba permitido acercarse dio origen a un tipo de culto más cargado de emoción, la *supplicatio*. Esta estaba prescrita en los casos de crisis más grave, generalmente después de consultar a los *uiri sacris faciundis;* era obligatoria para todos los ciudadanos, hombres y mujeres, que acudían a suplicar a los dioses en todos sus templos, implorando que los librasen de sus angustias. Livio (26, 9, 7) describió la dramática «suplicación» que tuvo lugar el año 211 a.C., cuando Roma se encontró a merced de Aníbal: «Se oía el llanto de las mujeres no sólo en las casas, sino que en todas direcciones se desparramaron las matronas por la vía pública; corrían por los santuarios, limpiaban los altares con sus cabellos sueltos, se postraban de rodillas y elevaban sus manos *(supinas manus)* a los dioses del cielo pidiéndoles que salvaran la ciudad de Roma de manos del enemigo, y que libraran de la violencia a las madres romanas y a sus niños».

También pertenecía al *ritus graecus* las espectaculares ceremonias de los juegos seculares, cuyo objeto era conseguir una lustración general en circunstancias excepcionales. Su institución se remonta al año 249 a.C., según los datos aportados por Varrón (citado por Censorino, *De die natali*, 17, 8): «Habiéndose producido numerosos prodigios—especialmente, el muro y la torre, entre la puerta Collina y la puerta Esquilina, fueron tocados por el rayo—, los decemviros consultaron los libros sibilinos y determinaron que, durante tres noches, se celebrasen los juegos tarentinos *(ludi tarentini)* en el Campo de Marte en honor de Dis Pater y Proserpina, así como un sacrificio de víctimas de pelaje negro; estos juegos habrían de tener lugar cada cien años». Augusto se inspiró en estas disposiciones para organizar sus juegos seculares, si bien les dio una orientación completamente distinta. De hecho, aunque mantuvo el lugar de la ceremonia—*Tarentum* aludía al terreno situado en la parte norte del Campo de Marte, junto al Tíber—y las tres ceremonias nocturnas (a las que añadió otras tres por el día), al cómputo de cien años sustituyó otro de ciento diez, basándose en di-

ferentes tradiciones; sobre todo, abandonó la idea del sacrificio expiatorio, reservado para los dioses fúnebres Plutón (o Dis Pater) y Proserpina, en favor de una solemne liturgia que habría de sentar las bases para una nueva edad de oro. El himno oficial, que fue encargado a Horacio, el *Carmen Saeculare*, cantado durante la ceremonia por treinta y siete jóvenes y otras tantas vírgenes, expresa este sentimiento cuando invoca a las distintas divinidades tutelares, especialmente a Apolo y Diana. No muestra la menor vacilación para anunciar los signos que prometen las bendiciones de los dioses (versos 57-60):

> «Ya la lealtad, la paz, el honor, la antigua modestia y la virtud, tan olvidadas, se atreven a retornar; la alegre abundancia aparece con su cornucopia desbordante de frutos».

Indudablemente, las razones personales pueden explicar que en esta ocasión se eligiera la liturgia griega. La organización de estas fiestas se confió a los *uiri sacris faciundis* (la expresión *achivo ritu* aparece explícitamente en la inscripción oficial que nos ha dado a conocer la epigrafía; cf. CIL VI, 32.323): el año 17 a.C. Augusto aún no era *pontifex maximus*, ya que esta dignidad pertenecía a Lépido, exilado en el sur de Italia, por lo que el emperador no pudo recibir tal título hasta el año 12, a.C., una vez que hubo muerto el antiguo triunviro; por otra parte, Augusto era presidente *(magister)* del colegio de los *uiri sacris faciundis* y profesaba una devoción personal a Apolo, dios al que estaba dedicado principalmente el himno de Horacio. Pero esta elección puede explicarse también por motivos generales: en cualquier caso, esta espléndida celebración desbordaba los límites del marco tradicional de la liturgia patria. Instauraba un «tiempo santo» que duraría tres noches y tres días. No invocaba a una divinidad en particular, sino que apelaba a todos «los dioses que aman las siete colinas»; en las liturgias diurnas eran especialmente invocados Júpiter y Juno capitolinos, Apolo y Diana. Pero lo más significativo es que no se dudó en dirigir a todas estas divinidades una plegaria de alcance desacostumbrado, formulada por Horacio al principio del *Carmen Saeculare* (versos 9-12):

> «Sol benéfico, que desde tu temible carroza nos das y nos quitas el día, conforme a la sucesión regular de tus nacimientos. ¡Nunca veas nada más grande que la ciudad de Roma!»

Pero volvamos ahora a la liturgia ordinaria, tal como discurría conforme a la tradición romana. Evoquemos el fin supremo de la *religio:* asegurar a los seres humanos la «benevolencia y la gracia de los dioses» *(pacem ueniamque deum)* mediante la observancia de los deberes que impone la piedad. Si se descuidan las prescripciones religiosas o se practican sin la debida atención, los dioses pueden manifestar su disgusto *(iram deum)* sobre todo mediante acontecimientos prodigiosos. De ahí que el culto, lógicamente, deba organizar celebraciones regula-

res *(ferias)* y otras de carácter excepcional *(ferias imperatiuas)* con intención expiatoria.

El término *feriae* alude con seguridad a la idea de «dedicación exclusiva al servicio de los dioses», prescindiendo de cualquier ocupación profana; rasgo característico del sacerdote más importante de la ciudad, el *flamen dialis*, es el de permanecer «*cottidie feriatus*» (Aulo Gelio, 10, 15, 16), o dicho en otras palabras, estar dedicado día tras día únicamente al servicio del dios (Júpiter).

Las festividades celebradas en circunstancias normales pertenecen a dos categorías: algunas caen en días fijos *(feriae statiuae)* y otras en fechas movibles *(feriae conceptiuae)*; entre estas últimas se cuentan especialmente las festividades agrarias que dependen más o menos de las variaciones estacionales (así, las fiestas de la sementera, las *Sementiuae*, pueden caer en distintas fechas de enero, mientras que las fiestas de los campos, celebradas por los *Fratres Arvales*, ocurren en días variables de mayo; nótese, sin embargo, que el mes es siempre el mismo). Las fiestas fijas figuran enunciadas con letras capitales en el calendario (que, según la tradición, fue publicado por vez primera el año 304 a.C. por Cn. Flavio); esta observación fue hecha por Mommsen, que emprendió la publicación de los diversos calendarios epigráficos aparecidos en Italia, en el *Corpus Inscriptionum Latinarum* I² (Berlín 1893 y 1918). Hoy disponemos de una edición completa en que se recogen los calendarios anteriores a la reforma de Julio César y los que siguieron a ésta (en el año 46 a.C.) gracias a la publicación preparada por A. Degrassi, *Inscriptiones Italiae* XIII, 2 (Roma 1963).

Teniendo en cuenta que las *feriae* más antiguas (que se remontan al menos hasta el siglo VI a.C.) se destacan de las inscripciones posteriores por el tamaño de sus letras capitales, resulta sencillo hacerse una idea de la liturgia romana anual. Así, el mes de enero aparece como el primero entre los doce que comprende el año (la tradición ha guardado al mismo tiempo el recuerdo de un «año romuleano», que empezaba el uno de marzo). Durante este mes se celebraban tan sólo tres ceremonias públicas: el *Agonium* del 9 de enero, ofrecido a Jano por el *rex sacrorum;* las *Carmentalia* del 11 y 15 de enero, celebradas antes y después de las Idus, relación con *Carmentis*, o *Carmenta*, la diosa cuyo nombre indica la relación que tenía con el *carmen* (< *canmen)*. En otras palabras, durante el mes de enero se veneraba al dios que necesariamente ocupaba el primer puesto en toda liturgia romana, así como a la divinidad tutelar del elemento litúrgico que es el *carmen:* una fórmula rítmica que, por así decirlo, era el molde de la antigua plegaria (la leyenda original atribuye siempre a Carmentis una función genérica: es la gran profetisa del destino romano en Virgilio, *Eneida*, 8, 339-341; sin embargo, en tiempos de la República aparece con un cometido más pormenorizado, al convertirse en diosa del nacimiento).

En cuanto al mes de febrero, está dedicado, como su mismo nombre indica (los antiguos glosan *februare* mediante *lustrare* o *purgare;* cf. Fes-

to Paulo, p. 75. L.), a la purificación de vivos y muertos. Durante este mes, en una especie de perspectiva compensatoria, tienen lugar las *Feralia* (21), que coronan los días dedicados a los muertos *(dies parentales)* y las *Quirinalia* (17), que incluyen, junto con las *Forcanalia*, el rito purificativo consistente en tostar el grano destinado a los vivos. Los ritos de purificación alcanzaban a todas las instituciones y estructuras de la sociedad. En esta perspectiva parecen ordenarse también las *Lupercalia* (15), o purificación del fundamento de la antigua Roma; el *Regifugium* (24), o purificación de la institución real (?); las Equiria (27), o purificación de las tribus mediante unas carreras de carros (?). Sobre este tema, cf. el estudio acerca de los *albati, russati, uirides*, en G. Dumézil, *Rituels indo-européens à Rome* (París 1954) 55ss.

Al correr de los meses, las festividades se suceden conforme a las diversas necesidades de la ciudad y las exigencias de la estación. Nótese la correspondencia que hay entre las fiestas celebradas en marzo o en octubre; en el mes de marzo, que coincidía con el comienzo de las operaciones militares, muchas festividades tienen carácter de ritos inaugurales de la estación militar, mientras que en octubre se celebran las ceremonias simétricas de clausura. El ritmo de la naturaleza explica otras celebraciones; así, la mayor parte de los ritos relacionados con el desarrollo de la vegetación tiene lugar en abril, mientras que los relativos a la madurez y conservación de los frutos ocurren respectivamente en agosto y diciembre.

Pero el rasgo más llamativo en este cuadro general es quizá el contraste entre el lugar que ocupan ciertas liturgias y su importancia en tiempos históricos; así, las *Lucaria*, que ocupan dos días en el calendario, del 19 al 21 de julio, tienen una clara conexión con un culto celebrado en un bosque sagrado *(lucus)*; sin embargo, su significado exacto se había olvidado ya en la Roma clásica, del mismo modo que el bosque sagrado había perdido su importancia en el culto al ceder su puesto al templo en una Roma que se había ido urbanizando cada vez más a partir del siglo VI a.C.

¿En qué consiste el culto? En plegarias acompañadas de un sacrificio. «Sin plegarias, el sacrificio es inútil», afirma Plinio el Viejo (HN 28, 10). La asociación de estos dos elementos forma efectivamente la base de la liturgia romana. En cuanto a los sacrificios, se acostumbra a establecer una distinción entre formas incruentas y cruentas, otorgando una especie de prioridad a las primeras. Esta concepción, ciertamente, se basa en una tradición que arranca de los antiguos: Plinio el Viejo (HN 18, 7) se complace en recordar que «Numa estableció la costumbre de honrar a los dioses con los productos de la tierra *(fruge)* y la harina sagrada *(mola salsa)*». Sin embargo, los hechos indican algo distinto. Parece que puede establecerse una distinción entre ofrendas que pueden ser sencillas (primicias, libaciones de vino, ofrendas de tortas sacrificiales) o copiosas (el *epulum Iouis* del 13 de septiembre con motivo de los juegos romanos, así como el 13 de noviembre, duran-

te los juegos plebeyos, es una verdadera fiesta organizada en honor de Júpiter Capitolino), y sacrificios litúrgicos que exigen siempre, con pocas excepciones, el sacrificio de animales. Así, Pales, diosa de los ganados, recibía culto durante las *Parilia* del 21 de abril, según testimonio de Ovidio (F 4, 743ss) únicamente con ofrendas de tortas o granos de mijo y libaciones de leche. Esta liturgia de carácter excepcional, que se remonta a una remotísima antigüedad (G. Dumézil ha señalado el caso similar del dios védico del ganado, que «mitológica y ritualmente no es otra cosa que un comedor de gachas»), puede explicarse en el caso de una divinidad invocada precisamente para asegurar la vida y el vigor de los rebaños. (Indudablemente son parecidas las razones que explican por qué Ilithya, diosa de la procreación humana, asimilada por Horacio a [Juno] Lucina, es la única entre todas las divinidades veneradas con motivo de los juegos seculares de 17 a.C. a la que se ofrecen tortas en vez de sacrificios animales; cf. Dessau, IL 5050 § 117). En la plegaria compuesta por Ovidio para uso del pastor (F 4, 771-772) aparece explícitamente enunciada esta petición:

Sitque salax aries conceptaque semina coniux reddat et in stabulo multa sit agna meo.

«Sea rijoso el carnero, y que la hembra devuelva la semilla concebida, para que en mi aprisco haya muchos corderos».

En la recitación de las plegarias y en la ejecución de los sacrificios puede advertirse un mismo deseo de exactitud, lo que explica las normas tan puntillosas que muchas veces sorprenden a los modernos. Oigamos el testimonio de Plinio el Viejo (HN 28, 11) acerca de las plegarias: «... las palabras difieren según que se desee obtener favorables augurios *(impetritis)*, protección contra los ominosos *(depulsoriis)* o presentar una súplica *(commendationis)*, y vemos cómo los magistrados supremos utilizan fórmulas exactas en sus plegarias; para evitar que ninguna palabra sea omitida o cambiada, uno lee primero la fórmula en un texto escrito, otro se encarga de una escrupulosa vigilancia, un tercero ordena los silencios *(favere linguis)*, mientras un flautista toca para tapar todos los demás ruidos...»

Por lo que se refiere al oficiante, debe hallarse en estado de pureza física y moral (Cicerón, en su tratado *De Legibus*, 1, 10, 24, recuerda estas dos exigencias al citar el precepto: «*caste iubet lex adire ad deos*», «la ley manda acercarse a los dioses en estado de pureza»). Para ello, evita todo contacto impuro, como el de los cadáveres. Tiene que lavar sus manos, cuidarse de llevar vestiduras inmaculadas *(pura vestimenta;* cf. Paulo Festo, p. 293 L.); además, durante la ceremonia tiene que llevar velada la cabeza *(capite uelato);* esta última circunstancia es característica del rito romano por oposición a la costumbre griega de llevar la cabeza descubierta *(capite aperto;* cf. Festo, p. 432 L.).

El sacrificio está sujeto a un meticuloso ritual. Ante todo, hay que respetar las prescripciones legales en la elección de la víctima (cf. Cicerón, *De Legibus*, 2, 12, 29; según la divinidad de que se trate, hay

que ofrecer animales adultos *(hostias maiores)*, de leche *(lactentes)*, machos *(mares)* o hembras *(feminas)*. Estos animales han de ser previamente examinados *(probatio)* no sólo para asegurarse de su buen estado de salud, su hermosa apariencia, sino a veces de detalles sorprendentes; «la ternera sólo se aceptará—nos informa Plinio el Viejo (HN 8, 183)—si el rabo llega hasta la articulación de la corva».

El lenguaje religioso utiliza el adjetivo *pulcher* para el animal en buenas condiciones, una víctima elegida (cf. Festo, p. 274 L.). Así, leemos en la crónica de los juegos seculares del año 17 a.C. que se ofreció a Júpiter y Juno Capitolinos un sacrificio consistente en un toro magnífico *(«tibi hoc boue mare pulchro sacrum fiat»;* Dessau, ILS n. 5050 § 105) y en una estupenda novilla *(«tibi boue femina pulchra sacrum fiat»; ibid.*, § 121).

La víctima elegida es coronada con bandas *(infulae)* y tiras de lienzo *(uittae)*; luego es llevada ante el altar. Era consagrada después mediante la *immolatio*, un rito consistente en derramar sobre la cabeza de la víctima harina sagrada (cf. Paulo Festo, p. 97 L.: *«immolare est mola, id est farre molito et sale, hostiam perspersam sacrare»)* y vino (cf. Servio, *Ad Aeneidem*, 9, 641); además, el sacrificador pasaba la hoja del cuchillo todo a lo largo del espinazo, desde la cabeza a la cola cf. Servio, *ibid.*, 12, 173). Esta triple operación corresponde a la fórmula *«immolavitque uino mola cultroque»* que aparece en las noticias sobre los *arvales* (3 de enero del año 87 d.C.; CIL VI, 2065). Es obvio que todos estos gestos rituales simbolizan que la víctima es separada del mundo profano; a partir de ese momento pertenece exclusivamente a la divinidad.

Consecuencia lógica de ello es que se da muerte al animal (en la época clásica esta operación corre a cargo de los ayudantes de los sacerdotes, los *ministri*, o *uictimarii*, también llamados *popae)*. Viene a continuación el examen de los órganos internos *(exta)*, que servirá para determinar si la divinidad acepta el sacrificio, o dicho de otro modo, si se da una *litatio*. En el sacrificio romano, los órganos internos *(exta)* y la sangre se apartan para los dioses; únicamente la carne *(uiscera)* se destina a usos profanos; en virtud de esta distinción, el sacrificio romano muestra su peculiaridad con respecto al griego; en éste, la carne (κρεά ὑπέρτερα) y las vísceras (σπλάγχνα) se reparten entre los dioses y los oferentes. Se suponía que los *exta* y la sangre eran la sede de la vida; ahora bien, sólo la vida *(anima)* podía interesar a las divinidades romanas, según el precepto formulado por el jurisconsulto Trebacio: *«Sola anima deo sacratur»* (Trebacio citado por Macrobio, *Saturnalia*, 3, 5, 1; cf. el correspondiente comentario de A. Magdelain, *Essai sur les origines de la sponsio* [París 1943] 34ss).

Entre los *exta* se cuentan diversos elementos que Cicerón *(De Divinatione*, 2, 12, 29) enumera en el siguiente orden: la vesícula biliar *(fel)*, el hígado *(iecur)*, el corazón *(cor)*, las asaduras *(pulmo)*; hemos de aclarar, por una parte, que el corazón no parece haber sido incluido

en esta lista antes del año 274 a.C., según las noticias transmitidas por Plinio el Viejo (HN 11, 186), y por otra, que Lucano, 1, 621ss menciona también la membrana del peritoneo *(omentum)*. En principio, el examen de los *exta* —*inspicere exta*— era un acto sencillo: si aparecían en buenas condiciones, se suponía que la divinidad estaba conforme. El oficiante procedía entonces a cocerlos en un caldero *(aula)* o, en casos más raros, a asarlos en un espetón *(ueru)* para ofrecerlos más tarde *(exta porricere, dare* o *reddere)* a la divinidad. De hecho, este proceso solía complicarse generalmente. A los exta, rociados de harina sagrada *(mola salsa)*, solía añadirse, salvo escasas excepciones —así, las normas para el altar de Narbona, erigido a la divinidad de Augusto el año 11 d.C., preveían la omisión del *magmentum;* cf. Dessau, ILS 112—, el *magmentum*, o *augmentum* (cf. Varrón, LL 5, 112), una especie de complemento formado por otras porciones tomadas de diferentes partes de la víctima. *Exta* y *magmenta* se cortaban luego *(prosecta)* antes de presentarse a la divinidad. Puede verse un resumen de todas estas operaciones, por ejemplo, en una información sobre los *arvales*, con fecha del 29 de mayo del 240 d.C. (cf. Dassau, ILS 9522): «*Ad litationem exta inspexerunt et reddiderunt*». Cuando la inspección revelaba la existencia de alguna anormalidad en los *exta*, el oficiante no se desanimaba: renovaba el sacrificio mediante algunas víctimas de sustitución *(hostiae succidaneae)*, hasta que tenía éxito, *usque al litationem.*

En realidad, el examen de los *exta* rara vez se limitaba a esta comprobación. Ello obedece a que la concepción romana, que en conjunto se reduce a una mera información, se contaminó con la doctrina etrusca del sacrificio adivinatorio. El resultado es que los *haruspices* consultan *(consulere)* los *exta* para hacer predicciones, conforme a un postulado según el cual los exta, y más específicamente el hígado, constituyen una especie de microcosmos en relación «simpática» con el universo (Cicerón alude a esta exégesis en su tratado *De Divinatione*, 2, 12, 29). Ya no se hace una rápida información acerca de la validez, sino una consulta metódica que estudia las partes más notables del hígado: el lóbulo superior o protuberancia, *caput iecoris*, la parte que afecta al consultante, *pars familiaris*, la parte correspondiente al enemigo, *pars hostilis.*

Esta interferencia entre las tradiciones romana y etrusca se divulgó pronto. En el siglo 1 parece cosa tan normal que Plinio el Viejo sólo alude a la inspección de los *exta* con intención adivinatoria. (HN 28, 10). Sin embargo, el jurisconsulto Trebacio había establecido claramente la distinción entre ambos tipos de sacrificio, el de carácter adivinatorio *(«unum in quo voluntas dei per exta disquiritur»)* y el de carácter sagrado *(«alterum in quo sola anima deo sacratur»)*. Ciertamente, se respetaba en los Arvales la liturgia romana pura, pero en todos los demás casos los datos se presentan bajo una luz sincretista. (Aludimos aquí a los aspectos esenciales de nuestras observaciones publicadas bajo el título

A propos des «exta»: l'extispicine étrusque et la «litation romaine»: «Latomus» 55 (1962; *Hommage a Albert Grenier)* 1371-78.

Así se ve especialmente en Livio, cuando describe el sacrificio ofrecido respectivamente por los cónsules Decio y Manlio en 340 a.C. antes de la gran batalla librada por los romanos contra los latinos cerca del Vesubio. Citemos este pasaje: «*Romani consules, priusquam educerent in aciem, immolauerunt. Decius caput iocineris a familiari parte caesum haruspex dicitur ostendisse; alioqui acceptam dis hostiam esse; Manlium egregie litasse. 'Atqui bene habet', inquit Decius, 'si ab collega litatum est'*» («Los cónsules romanos ofrecieron un sacrificio antes de disponer sus tropas en orden de batalla. Conforme a la tradición, el harúspice indicó a Decio que la protuberancia del hígado presentaba una lesión en la 'parte del consultante'; por lo demás, la víctima era aceptada por los dioses; en cuanto a Manlio, el sacrificio era especialmente favorable. 'Entonces, todo está bien', dijo Decio, 'ya que mi colega obtuvo un sacrificio favorable'»). En este texto, el término «*litare*» evoca el ritual romano: Manlio obtuvo *al primer intento* la aprobación divina de su sacrificio, como lo sugiere el adverbio *egregie*, que refuerza a *litasse*. Su colega tiene menos fortuna, cosa que el harúspice interpreta así: su sacrificio es aceptado por los dioses, con la reserva de que la protuberancia del hígado presenta una lesión en la *pars familiaris:* los hechos demostrarían que esta predicción anunciaba la muerte de Decio y la victoria de su ejército (Decio se consagrará a los Manes mediante una solemne *devotio* en el curso de la batalla).

Esta sutil respuesta hubiera sido inconcebible desde el punto de vista netamente romano, que sólo admite una respuesta categórica, afirmativa o negativa. Demuestra también que en una situación compleja resultaba tentador recurrir a la «consulta etrusca», que podía sobreañadirse sin dificultad alguna al rito romano.

La técnica sacrificial descrita representaba en cierto modo una seguridad para el oficiante. En definitiva, se trataba de obtener la aprobación de los dioses, necesaria no sólo para las *feriae* públicas distribuidas a lo largo del año religioso, sino más aún cuando el romano era consciente de haber perdido el favor de los dioses, *pacem ueniamque deum*. Es necesario, por consiguiente, distinguir entre sacrificios votivos y expiatorios.

El *uotum* es una solemne promesa en la que un magistrado se entrega en prenda a los dioses a cuenta del estado. En virtud de este voto se convierte en deudor de los dioses, *uoti damnatus*, hasta el momento en que lo cumple *(uotum soluere)*. Estos votos pueden pasar a hacerse tradicionales; así, en tiempos de la República se hizo costumbre que los nuevos cónsules acudieran al Capitolio el primero de enero. Allí sacrificaban toros blancos a Júpiter, cumpliendo sin duda un voto hecho el año anterior, y, a su vez, hacían un nuevo *uotum pro reipublicae salute*. Esta ceremonia se perpetuó bajo el Imperio, y Ovidio la recuerda desde su exilio *(Pont.*, 4, 4), imaginándose a su amigo Pompeyo vestido con

la púrpura consular y presentando sus *uota* a los dioses el primer día del año *(«cernere iam uideor... et fieri faciles in tua uota deos)*.

Los *uota* pueden estar motivados también por unas circunstancias excepcionales. A comienzos de la segunda guerra púnica se hizo un famoso voto (217 a.C.) después del desastre de Trasimeno; renovando antiguas tradiciones romanas, las autoridades prometieron un *uer sacrum*, es decir, el sacrificio de todas las crías del ganado de cerda, ovino, caprino y bovino nacidas durante la primavera *(«quod uer attulerit ex suillo, ouillo, caprino, bouillo grege»)*; la importancia excepcional de este voto queda bien de manifiesto por el hecho de que el *pontifex maximus* juzgó necesario consultar al pueblo antes de permitir al pretor, comisionado por el senado, que estableciera este contrato (cf. Livio, 22, 10).

En cuanto al sacrificio expiatorio, respondía a una urgente necesidad: su objeto era restablecer la paz con los dioses, que había sido rota por los pecados de los hombres. En este aspecto, los romanos encarnan una reacción significativa: a sus ojos, una calamidad o un desastre son siempre más o menos un síntoma de la ira de los dioses. Así fue interpretado el desastre de Trasimeno; en consecuencia, la mayor preocupación del dictador romano Q. Fabio Máximo fue consultar los libros sibilinos para descubrir qué sacrificios expiatorios serían los adecuados a fin de alejar la ira de los dioses *(«quaeque piacula irae deum essent»;* Livio, 22, 9, 7-8). Como era de suponer, se descubrió que «un *uotum* hecho a Marte con vistas a esta guerra no había sido cumplido correctamente, y que debía renovarse con mayor magnificencia»; esta medida de reparación fue seguida de toda una serie de impresionantes iniciativas religiosas, entre ellas el *uer sacrum*.

La obsesión de alejar la ira de los dioses llegó hasta el extremo de que se ofrecían sacrificios expiatorios por adelantado *(sacrificium hostiae praecidaneae)* en la víspera de un solemne sacrificio (cf. Aulo Gelio, 4, 6, 7). Hablando en general, todo acontecimiento prodigioso era una señal de peligro, que daba lugar a una seria investigación para determinar qué divinidad debía ser aplacada, a la que se juzgaba en posesión de un verdadero derecho *(postilio)* a ello (cf. Cicerón, *De Haruspicum responsis*, 10, 20). Cuando la investigación resultaba demasiado difícil, como en el caso (citado por Aulo Gelio, 2, 28, 2) de un terremoto, en que no era posible identificar a la divinidad en cuestión, para eludir cualquier riesgo de dirigirse a una divinidad distinta, los romanos sacrificaban sus víctimas «al dios o a la diosa» *(hostiam «si deo si deae» immolabant)*.

Al analizar la piedad romana vimos (cf. p. 436-38) cómo está justificado considerarla bajo un doble aspecto: a veces adopta una postura incondicional, mientras que otra tiene todos los visos de un contrato. Los *uota*, en consecuencia, se relacionan con uno u otro de estos dos aspectos extremos de la piedad. Aludamos una vez más a la articulación del famoso *uotum* mediante el cual Decio se consagra a los Manes y a la Tierra (cf. Livio, 8, 9, 6ss). Sin poner condición alguna por su parte,

invoca directamente a «Jano, Júpiter, Marte Pater, Quirino, Bellona, los Lares, los dioses Nouensiles, los dioses Indigetes, los dioses que tienen poder sobre nosotros y sobre el enemigo, los Manes» (en esta enumeración se reconocen en seguida Jano, dios introductor de toda liturgia, la triada arcaica formada por Júpiter, Marte y Quirino, la diosa de la guerra, Bellona, los Lares, dioses protectores del suelo patrio; a todos ellos pide «que concedan fortaleza y victoria al pueblo romano y que siembren la confusión, el terror y la muerte entre los enemigos del pueblo romano». Es aquí donde la expresión «*uos precor, ueneror, ueniam peto feroque...*» adquiere todo su valor (restituyendo la lección auténtica de los manuscritos, *feroque*, que ha sido cambiada arbitrariamente por los editores en *oroque;* el mérito de esta restitución, así como la exégesis de la lectura auténtica, corresponde a G. Dumézil, RRA 124). Decio no se contenta simplemente con pedir *(precari)*, sino que recurre a la capacidad de seducción que se atribuye al vocabulario venusiano *(uenerari)*, y lo que es más, presume obtener la gracia de los dioses, la *uenia* que es el correlato del **uenus*, de la *ueneratio* humana *(ueniam peto feroque*, pido y obtengo ya vuestro favor; ya hemos realizado el análisis del vocabulario perteneciente a la familia semántica de Venus en nuestro estudio *La religión romaine de Vénus depuis les origines jusqu'au temps d'Auguste* [París 1954] 30ss; *uenus* es una forma neutra antigua de la que se deriva el verbo *uenerari:* «tratar de seducir, de encantar [a la divinidad]»; *uenia* es la noción simétrica: «el favor, la gracia otorgada por la divinidad»).

Su fe incondicional en los dioses le permite a un tiempo «consagrar por voto» su persona y los ejércitos enemigos a los Manes y a la Tierra *(«legiones auxiliaque hostium mecum deis Manibus Tellurique deuoueo»)*. A partir de ese momento ya no es un simple mortal *(«aliquanto augustior humano uisus»)*, sino una especie de guía iluminado que ha recibido la misión de volver la ira de los dioses contra los enemigos *(«sicut caelo missus piaculum omnis deorum irae, qui pestem a suis aversam in hostes ferret»):* se lanza a la muerte en medio de sus enemigos convencido de que los arrastrará consigo a la destrucción.

Si bien esta entrega incondicional—en este caso, la entrega de la propia persona—puede recordar a los sociólogos el *potlatch*, «una prestación total de tipo agonístico», en la ideología romana remite al famoso precedente de Eneas. Ciertamente, en la etiología de las fiestas de los *Vinalia*, el hijo de Venus es presentado de forma que se exalta su piedad en contraste con la impiedad de Mezencio (cf. Ovidio, F 4, 889ss.) Como precio de su alianza, Mezencio exigió de los rútulos el vino de la nueva vendimia; los rútulos lo aceptaron, pero Eneas hizo inmediatamente a Júpiter esta oferta superior: «La vendimia del enemigo ha sido prometida al rey de Etruria; tuyo será el vino de los viñedos del Lacio».

La respuesta de Júpiter no se hace esperar: «Gana el mejor voto; Mezencio cae». Para entender el breve drama escenificado por Ovidio hay que tener en cuenta la exégesis de los antiguos: que un mortal exija

las primicias de la vendimia es una impiedad, es como arrogarse los honores debidos a un dios (cf. Catón, citado por Macrobio, *Saturnales*, 3, 5, 10). Esta es la razón de que ambos protagonistas asuman papeles simétricos. Si Eneas es la misma personificación de la piedad (*«sum pius Aeneas»* en Virgilio, Ae 1, 378), Mezencio se hace notar como impío (*«contemptor diuum Mezentius»*; Virgilio, Ae 7, 648). La rápida conclusión de la contienda entre los dos adversarios reviste el mayor interés para la filosofía de las religiones.

Este mito traza claramente la frontera entre la piedad y la impiedad en el caso de Eneas y Mezencio. Sugiere que la piedad «es rentable» incluso cuando parece desinteresada al máximo. En vez de embarazarse con cláusulas contractuales, la iniciativa de Eneas asume un aspecto incondicional. No presenta ninguna demanda explícita, pero tan pronto como Eneas ofreció a Júpiter el vino nuevo del Lacio, la gracia de los dioses le otorga una victoria fulminante sobre sus enemigos. Eneas conoce perfectamente, lo mismo que quien practica el *potlatch*, la virtualidad implícita de su gesto: «todo don implica una retribución... y una retribución sobreabundante». En vez de formular una petición, confía en la sola *ueneratio*...

Si el voto de Eneas, igual que todos los votos de este tipo, implica la convicción del *do ut des*, nunca incluye unas cláusulas condicionales. Por el contrario, las plegarias de tipo contractual están montadas sobre el esquema del *dabo cum dederis*. El texto de la solemne promesa de un *uer sacrum* sometido a la aprobación del pueblo resulta particularmente ilustrativo al respecto: «*Velitis iubeatisne haec sic fieri? Si res publica populi romani quiritium ad quinquennium proximum, sicut uelim eam saluam, seruata erit hisce duellis, quod duellum populo romano cum carthaginiensi est, quaeque duella cum gallis sunt, qui cis Alpes sunt, tum donum duit populus romanus quiritium: quod uer attulerit ex suillo, ouillo, caprino, bouillo grege, quaeque profana erunt Ioui fieri, ex qua die senatus populusque iusserit. Qui faciet, quando uolet quaeque lege uolet, facito; quo modo faxit, probe factum esto. Si id moritur, quod fieri oportebit, profanum esto neque scelus esto; si quis rumpet occidetue insciens, ne fraus esto; si quis clepsit, ne populo scelus esto, neue cui cleptum erit; si atro die faxit insciens, probe factum esto; si nocte siue luce, si seruus siue liber faxit, probe factum esto; si antidea quam senatus populusque iusserit fieri, faxitur, eo populus solutus liber esto*» («¿queréis y ordenáis que se tomen estas disposiciones? Si el estado del pueblo romano, pasados cinco años, sale bien librado, como yo quisiera, de estas guerras, de la guerra que libra el pueblo romano contra el pueblo cartaginés, de las guerras contra los galos cisalpinos, que entonces el pueblo de los ciudadanos romanos haga el don de sacrificar a Júpiter todos los cerdos, ovejas, cabras y toros que nazcan en primavera y que serán profanos hasta entonces, a partir de la fecha que fijen el Senado y el pueblo. Que el sacrificador haga el sacrificio cuando y como desee; que el sacrificio sea válido sea cual fuere el rito. Si el animal dedicado al sacrificio muere,

que sea considerado profano y que en ello no haya falta alguna; si es herido o matado inconscientemente, que en ello no haya falta alguna; si es robado, que la falta no recaiga ni sobre el pueblo ni sobre el que sufrió el robo; si el sacrificio se hace inconscientemente en un día nefasto, que el sacrificio sea válido; lo mismo si se hace de noche que si se hace de día, por manos de un esclavo o de un hombre libre, que el sacrificio sea válido; si el sacrificio tiene lugar antes de la fecha que sea establecida por el Senado y el pueblo, que el pueblo sea absuelto de ello». En relación con el cumplimiento—con el menor coste posible—de este voto, cf. J. Heurgon, *Trois Etudes sur le Ver sacrum:* «Latomus» 26 [1957]).

No cabe duda de que las primicias de la primavera constituyen una baza importante... ¡Pero cuántas precauciones acompañan a esta extraordinaria promesa! Fija un plazo exacto de cinco años para la recuperación del bienestar público, indica con toda claridad quiénes son los enemigos de Roma: los galos cisalpinos y los cartagineses. Enumera las irregularidades que, en tiempos normales, harían inválido el sacrificio, pero que, en este caso, han de considerarse por anticipado como no existentes. De hecho, este *uotum* constituye un verdadero contrato legal. Además, lo que no es menos importante, prevé que la promesa tendrá cumplimiento sólo en el caso de que se obtenga el favor solicitado.

¿Ha sido desplazada la confianza espontánea por el espíritu jurídico? Los antiguos atribuyeron la invención de este nuevo estilo no a Rómulo, que, a la manera de Eneas, se dirige directamente a Júpiter (según la tradición conservada por Livio, 1, 10, 5; 1, 12, 5, funda sucesivamente el culto de Júpiter Feretrio y el de Júpiter Stator), sin preocuparse de estipulaciones, sino a su sucesor Numa, rey y legislador. Resumamos nuestras anteriores consideraciones (cf. nuestro estudio en RRV 57-58) acerca de Numa, del que se afirma que fue el instaurador de la piedad organizada. «La improvisación de Rómulo cede el puesto a la organización jerárquica. A partir de entonces, los actos religiosos exigen un procedimiento que se considera esencial para su eficacia. No es casual que la tradición atribuya al mismo rey la instauración del culto a *Fides* (cf. Livio, 1, 21, 4). Esta innovación tiene mayor importancia que la instauración de los distintos sacerdocios (Livio, 1, 20, atribuye a Numa la institución de los tres *flamines maiores*, de las *vestales*, de los doce *salii* y del *pontifex maximus):* el culto a *Fides* establece las relaciones entre los dioses y los hombres a un nivel jurídico de respeto por los respectivos compromisos. Esto supone un cambio radical en el clima religioso: a la espontaneidad religiosa sucede un espíritu de trueque.

Reflexionemos sobre este contraste. Mientras que Rómulo inicia el culto con un acto de mera gratitud (la consagración de los *spolia opima* a Júpiter Feretrio), Numa recurrirá a la estratagema de emplear hábiles procedimientos, a fin de cumplir con el menor gasto posible. Ciertamente, eso es lo que significa su discusión con Júpiter, a fin de obtener la expiación del trueno sin sacrificios humanos (cf. Ovidio, F 3, 339ss;

cf. Plutarco, *Numa*, 15. En su obra *Mitra-Varuna* [París 1948] 73-74, G. Dumézil ha comparado este relato romano con una leyenda similar de la India acerca de Manu e Indra). «La divinidad exige una cabeza —de acuerdo, una cabeza de cebolla, replica el rey. No, la cabeza de un hombre, dice el dios—tendrás sus cabellos, contesta Numa—No, debe ser una criatura viva—traeré un pez, concluye Numa». En una palabra, la reforma de Numa introduce una especie de racionalismo religioso: funda la piedad en el cumplimiento de los respectivos compromisos (de ahí la expresión ciceroniana, «*est enim pietas iustitia aduersum deos*»; ND 1, 41)».

¿Cuál es la situación en el siglo I? ¿Se hacen los *uota* en un estilo incondicional o a modo de un contrato? Parece prevalecer la forma contractual, salvo en ocasiones excepcionales. Así, la solemne plegaria que dirige Augusto a cada divinidad con ocasión de los juegos seculares de 17 a.C. se presenta de la siguiente forma (cf. Dessau, ILS 5050. Esta fórmula estereotipada se aplica para todas y cada una de las divinidades, de forma que los *Acta* se limitan a mencionarla de una vez por todas, añadiendo *cetera uti supra)*:

«Te ruego y te pido que aumentes el poder y la majestad del pueblo romano, en tiempo de paz y en tiempo de guerra, que protejas siempre a todos los latinos, que otorgues siempre la salvación, la victoria y la prosperidad al pueblo romano, que seas favorable al pueblo romano, así como a las legiones del pueblo romano, que te muestres benévolo y favorable al pueblo romano, al colegio de los XV sacerdotes, a mí, a mi casa, a mi familia...» Si bien enumera con toda precisión las distintas demandas—en lo que se diferencia de la espontaneidad atribuida a Eneas o a Rómulo—, este *uotum* corresponde, sin embargo, a un gesto incondicional: no subordina la ofrenda del sacrificio al cumplimiento de las peticiones. Al lado de esto, su intención es asegurarse el favor de los dioses ¡durante un *saeculum*!

Otra cosa ocurre en la liturgia ordinaria. Aquí los *uota* llevan la marca del estilo usado en la cancillería imperial. Los *fratres arvales*, que eran reclutados en la clase de los senadores, y que no perdían oportunidad alguna de manifestar su lealtad hacia la familia imperial, nos ofrecen notables ejemplos de ello. Así, pongamos como ejemplo el *carmen* pronunciado el 3 de enero del año 91 en favor del emperador reinante, Domiciano: «*Iupiter optime maxime, si imperator Caesar diui Vespasiani filius Domitianus Augustus Germanicus pontifex maximus tribunicia potestate censor perpetuus pater patriae et Domitia Augusta coniux eius, quos me sentio dicere, uiuent domusque eorum incolumis erit ante diem III nonas Ianuarias, quae proximae populo romano quiritibus, rei publicae romani quiritium erunt, et eum diem eosque saluos seruaueris ex periculis si qua sunt eruntue ante eum diem, euentumque bonum ita uti me sentio dicere, dederis, eosque in eo statu, qui nunc est aut eo meliore seruaueris, astu ea ita faxsis* (sic), *tunc tibi nomine collegi Fratrum Arualium bouem auratum uouemus esse futurum*» (CIL VI, 2068, 1.1-9: «Júpiter Optimo

Máximo, si el emperador César, hijo del divino Vespasiano, Domiciano, Augusto, Germánico, Pontífice Máximo, honrado con la potestad tribunicia, censor vitalicio, padre de la nación y Domicia Augusta su esposa, a los que conscientemente designo, viven y su casa permanece incólume el tres de enero del próximo año que espera al pueblo y al estado romano, y si velas por ese día y por sus personas, para guardarlos de todo peligro que pueda haber o producirse antes de ese día, de forma que otorgues la prosperidad, como tengo conciencia de decir, velando por sus personas a fin de que se mantengan en su actual estado o aún mejor, si consientes en dar respuesta a mi petición, entonces, en nombre del colegio de los *fratres arvales*, me comprometo a ofrecerte un toro de dorados cuernos»).

Es evidente que este voto no sólo ha dejado de inspirarse en un impulso irresistible como el que sugirió a Decio la idea de entregarse en manos de los dioses con toda confianza, sino que además está rodeado de una serie de cláusulas en que rivalizan la prudencia y la astucia (así, al tiempo que se ruega a Júpiter que conserve las cosas como están —*eo statu qui nunc est*—, no se excluye la posibilidad de mejorar la situación: *aut eo meliore)*. Como en todo buen contrato, se fija la fecha del pago, el 3 de enero del año siguiente; el bienestar de la pareja imperial será «remunerado» en tal fecha con el sacrificio de un toro de cuernos ritualmente dorados.

IV. EL HOMBRE

En las plegarias oficiales que hemos citado hay una expresión que aparece una y otra vez como un común denominador a lo largo de todas las generaciones, independientemente de la diversidad de estilos: *populus romanus quiritium*. La construcción con el genitivo *quiritium* parece haber sido la preferida sobre todo en tiempos de Decio (siglo IV a.C.) y en la época del *uer sacrum* (siglo III a.C.), mientras que en tiempos de Augusto (con ocasión de los juegos seculares del 17 a.C.) y en los de Domiciano (el año 91 d.C.) parece preferirse la construcción en que *quirites* va en aposición. ¿Es el hombre antiguo algo más que un ciudadano sumergido en la masa de los *quirites?* Es significativo que el término *quirites* se utilice prácticamente siempre en plural, como si el lenguaje condenara implícitamente la tendencia a la singularidad. Más exactamente, en singular aparece tan sólo cuando el ciudadano hace frente a la prueba de la soledad inevitable: la muerte. Así, los gramáticos han señalado cuidadosamente esta «excepción»: «el término se usó originalmente en singular, como lo prueba la declaración del heraldo en los funerales: 'este *quiris* ha fallecido'»; *ollus quiris leto datus* (Festo, p. 304 L., con la corrección de san Agustín: *ollus* por *illius.)* ¿Es el hombre, por consiguiente, una magnitud ignorada en la religión romana? Esta pregunta se plantea incluso en esta sociedad altamente comunitaria.

Lo cierto es que esta religión no parece ofrecer ni una ética ni una metafísica para uso del individuo. Conoce indudablemente la reprobación moral; en especial, condena la *impietas*, el sacrilegio deliberado que nada tiene que ver con la falta cometida contra el ritual por inadvertencia o descuido. Mientras que esto último puede redimirse mediante el sacrificio expiatorio, *piaculum*, lo primero estigmatiza para siempre al culpable, sin esperanza de remisión. El impío ya no tiene derecho a acercarse al altar de los dioses ni a intentar siquiera aplacarlos con sus ofrendas. La ley es implacable: *impius ne audeto placare donis iram deorum* (Cicerón, *De Legibus*, 2, 9, 22). No hay «ninguna purificación por los crímenes cometidos contra los hombres ni por las impiedades cometidas contra los dioses» *(«... scelerum in homines atque in deos impietatum nulla expiatio est;* Cicerón, *De Legibus*, 1, 14, 40). Los culpables, en consecuencia, son entregados a los tribunales o a los remordimientos de la conciencia; al establecer esta diferencia, Cicerón *(Ibid.)* cuenta menos con los *iudiciis* que con el angore *conscientiae*.

Hemos de afirmar que en cualquiera de las dos hipótesis la sanción no deja esperanza alguna de salvarse al réprobo. Ni la ley ni la religión ofrecen una ética redentora, del mismo modo que tampoco han previsto unas normas de moral práctica.

¿Qué hay de la enseñanza doctrinal? Gracias al testimonio de san Agustín *(De Civitate Dei*, 4, 27 y 6, 5) sabemos cómo abordaron el problema el *Pontifex Maximus* Mucio Sceuola y Varrón, autor de las *Antiquitates rerum diuinarum*. Distinguieron tres categorías de dioses—los dioses de los poetas, los dioses de los filósofos y los dioses de la ciudad—a los que corresponden tres distintas teologías: la mítica, la «física» y la cívica. Como buenos romanos, ambos autores rechazan las dos primeras, la una porque comprende cierto número de fábulas indignas de la majestad de los dioses, la otra porque contiene conocimientos capaces de dañar al pueblo *(aliqua etiam quae obsit populis nosse;* cf. CD 4, 27), reteniendo únicamente los dioses de la ciudad. Citemos la opinión de Varrón (CD 6, 5): «La tercera clase (la teología cívica) es aquella que los ciudadanos, particularmente los sacerdotes, deben conocer y practicar en las ciudades. Enseña a qué dioses ha de honrar cada cual en público, qué ceremonias y qué sacrificios ha de realizar». Este juicio concorde de dos eminentes romanos resulta en sí mismo revelador: exalta la tradición, el *mos maiorum*, no sin poner en guardia a los espíritus contra las dudosas ficciones de los poetas o las peligrosas doctrinas de los filósofos. Esa es también la postura de Cicerón en resumidas cuentas, tal como nos la hace conocer a través de Cotta, el portavoz de la tradición en el *De Natura deorum* (3, 17): «... mostraré que estoy mejor informado acerca del culto de los dioses inmortales por la ley pontifical *(iure pontificio)*, por las costumbres de los mayores *(maiorum more)* y por los vasos litúrgicos *(capedunculis)* que vienen de Numa hasta nosotros, que por las teorías de los estoicos».

Es comprensible que esta religiosidad, fundada esencialmente en el

respeto hacia las tradiciones y en la lealtad cívica, no favoreciera las tendencias místicas. Sin embargo, hemos de señalar una excepción: se trata de un romano que, designado cónsul a la temprana edad de veinticuatro años, en circunstancias dramáticas (211 a.C.), y que habría de ser el futuro vencedor de Aníbal: P. Cornelio Escipión. Aquel nombramiento para oficio tan elevado con una edad tan escasa se debió a cierto prestigio que rodeaba al personaje con un aura de misterio religioso. «Tan pronto como tomó la toga viril—informa Livio (26, 19, 5ss)—adoptó la costumbre de no emprender ninguna acción pública o privada sin antes acudir al Capitolio; entraba en el santuario y allí solía permanecer solo algún tiempo». Esta costumbre de meditar en presencia del dios supremo tiene un cierto aire moderno, que resulta sorprendente en el mundo antiguo; es cierto que el historiador latino trata de dar alguna explicación a base de la fábula según la cual Escipión era de origen divino: al igual que en el caso de Alejandro Magno, se decía de él que había sido engendrado por una serpiente monstruosa...

Pero ése no era, seguramente, el caso del ciudadano ordinario, que no tenía dónde buscar su salvación como no fuera en las estructuras de la ciudad. Al nacer, era tomado de la mano por el grupo familiar que, a su vez, formaba parte de una *gens*, las ramas de una parentela surgida del mismo antepasado común. No puede ponerse en duda la importancia que Fustel de Coulanges atribuyó en su *Cité antique* al culto doméstico. El joven romano crecía en una atmósfera capaz de irle inculcando las grandes tradiciones nacionales. A la edad de diecisiete años era introducido en la vida ciudadana, cuando tomaba la toga viril. A partir de ese momento, según el rango de su cuna y sus méritos, iniciaba una carrera política más o menos brillante.

Esta carrera política no impedía que, al mismo tiempo, asumiera también un carácter sacerdotal, exceptuando el caso de los sacerdocios arcaicos (el *rex sacrorum* y el *flamonium)*, que eran incompatibles, especialmente la dignidad de *flamen dialis*, con los deberes políticos (estas últimas limitaciones explican que, a pesar de ciertas mitigaciones, el puesto de *flamen dialis* permaneciera vacante durante setenta y cinco años al final de la era republicana). El joven romano, lo mismo si era patricio o plebeyo por su nacimiento, tenía acceso a cuatro grandes colegios religiosos, *quatuor amplissima collegia:* el colegio de los pontífices, presidido por el *Pontifex Maximus;* el colegio de los augures, el de los *uiri sacris faciundis* y el colegio de los *epulones*. (Nótese en qué fechas empezaron a tener acceso a cada uno de ellos los romanos de origen plebeyo: al colegio de los *uiri sacris faciundis*, que tenían a su cargo consultar los libros sibilinos, los plebeyos fueron admitidos a partir del 367 a.C., al ser aprobada la *Lex Licinia;* en cuanto a su admisión entre los pontífices o augures, comenzó gracias a la *Lex Ogulnia*, en 300 a.C. Por lo que se refiere al colegio de los *epulones*, fue instituido en 196 a.C. para ayudar a los pontífices en algunas de sus sagradas obligaciones, es-

pecialmente en la celebración de las fiestas religiosas, *epula*, durante los juegos romanos y los juegos plebeyos).

¿Qué idea podía tener de la muerte un romano que se veía tan solicitado por la ambición? Indudablemente, una imagen confusa. Al abandonar esta vida—*uita defunctus*—entraba en la comunidad deificada de los *manes*, llamados también *di parentes:* tampoco entonces podía evadirse de la comunidad. Perdido entre las sombras de los antepasados, seguía dependiendo de la piedad de sus descendientes. Esta necesidad explica el frecuente uso de la adopción en las familias que habrían desaparecido por falta de legítimos descendientes; lo cierto es que sólo los hijos legítimos (en virtud de los lazos de sangre o de adopción) estaban capacitados para asumir los deberes de un *pater familias* en el culto de los antepasados cuando alguien moría. Este deseo explica también que se buscara el descanso en un lugar inviolable, *locus religiosus*. Lo que más se temía era la privación de sepultura; en este caso, el difunto, en vez de entrar a formar parte de los *manes* que recibían culto en la tumba familiar durante las fiestas de los muertos, del 13 al 21 de febrero (los *dies parentales)*, corría peligro de convertirse en una sombra atormentada, uno de aquellos espíritus maléficos—*lemures*—que el cabeza de familia expulsaba de su casa, conforme al rito ancestral, durante las *Lemuria* del 9, 11 y 13 de mayo. Esta creencia nos ayuda a comprender el significado de la terrible maldición que lanza Eneas sobre el cuerpo de un orgulloso enemigo muerto: «... no vendrá a depositarte en la tierra una madre amorosa; no dejará tu cuerpo bajo el peso de la tumba en tu patria. Serás abandonado a las aves de presa o arrojado a los abismos del mar donde vendrán los peces voraces a lamer tus heridas» *(Eneida,* 10, 557-560).

La idea de la inmortalidad personal se fue abriendo paso probablemente a lo largo del último siglo de la era republicana. Pero se trataba de un privilegio exclusivo de los grandes personajes. Al menos es así como presenta la nueva doctrina Cicerón, influido por las ideas platónicas, que él atribuye al ilustre Escipión Africano *(De Republica,* 6, 13): «Todos aquellos que ayudaron a mantener, salvar y desarrollar la patria tienen asegurado un lugar en los cielos: allí disfrutarán de una perfecta bienaventuranza por toda la eternidad; ciertamente, nada hay más agradable al dios supremo que reina sobre el universo, al menos por lo que se refiere a cuanto tiene lugar en la tierra, que la fundación, radicada en las leyes, de asociaciones y comunidades humanas que reciben el nombre de ciudades; sus jefes, que descendieron del cielo, retornan al cielo». Sabemos ya en qué desembocaría esta idea de la inmortalidad astral bajo el Imperio: la apoteosis de los emperadores, que se convertían en *diui* al morir, estaba fundada en la creencia de que sus almas marchaban a la esfera celeste.

Pero esta nueva doctrina desbordaba los límites de la religión nacional, y es prueba del creciente influjo que las ideas filosóficas ejercían en las mentes cultivadas. De hecho, Roma se había convertido en una en-

crucijada de todas las corrientes filosóficas: platonismo, estoicismo, epicureísmo competían disputándose el interés de las clases dirigentes. Las mentes más esclarecidas trataban, con mayor o menor éxito, de establecer un compromiso entre la invasión de las nuevas ideas y la fidelidad al pasado. El estoicismo, que trataba de interpretar las divinidades del panteón tradicional como símbolos de las fuerzas naturales, representa un esfuerzo interesante en este sentido; ello podría explicar, al menos en parte, la gran influencia que ejerció en Roma, en comparación con la del epicureísmo, hostil a toda tradición religiosa. El escepticismo, en cambio, no tenía escrúpulos en mostrarse abiertamente; en su obra dedicada al emperador Vespasiano, Plinio el Viejo (HN 2, 14-18) no duda en atribuir a la estupidez *(socordia)* la creencia en la multiplicidad de los dioses, haciendo una profesión de fe en que la teología casi se reduce a un programa social: «Para un hombre, lo divino es ayudar a los demás hombres; este es el camino hacia la gloria eterna» *(«Deus est mortali iuuare mortalem et haec est ad aeternam gloriam uia»)*.

¿Qué fue de las clases inferiores en esta bancarrota general? Difícilmente hubieran podido permitirse el lujo de estudiar unos sistemas filosóficos más o menos arduos. Simplemente, aspiraban a una religión menos *política* y más *personal*. Pues, a pesar de las prohibiciones oficiales —por ejemplo, contra el culto de Isis bajo Augusto y Tiberio—, cada vez soplaban con más fuerza los vientos de las influencias orientales, caldeando unos espíritus que se ofrecían como presa fácil a una nostalgia latente. En este sentido constituye un documento interesante el libro XI de las *Metamorfosis* de Apuleyo: la religión de Isis resultaba sumamente atractiva no sólo en virtud del carácter pintoresco de sus ritos y la cálida atmósfera de sus ceremonias, sino también por sus innovaciones doctrinales y morales. Ofrecía a sus adeptos una escatología, ayudándoles a asegurarse la salvación en el más allá gracias a la iniciación; además, les proponía una autodisciplina, asignando normas de conducta a la vida diaria. El mundo romano empezó a avanzar hacia cambios muy profundos...

V. INFLUENCIA DE LA RELIGION ROMANA

Es un hecho bien conocido que el Imperio romano sufrió la invasión de las religiones orientales; entre éstas triunfará principalmente el cristianismo en el siglo IV. Convendría presentar este hecho con ciertas matizaciones: en vísperas de su victoria no orientó el cristianismo sus ataques tanto contra la religión tradicional de Roma como contra las escandalosas ficciones de la mitología griega y las creencias extravagantes de las religiones místéricas. Esta es al menos la impresión que nos deja una obra anónima escrita en 394, el *Carmen contra paganos*, que dirige sus ataques más virulentos contra los cultos de Isis, de Mitra y de la Magna Mater, que eran únicamente—no lo olvidemos—cultos extraños, *sacra peregrina*, en la antigua Roma (dejando aparte el caso de

la Magna Mater, que tiene además unas conexiones con Roma a través de la leyenda troyana).

En cualquier caso, la agonía de la religión romana se prolongó durante todo el siglo IV, desde que en 313, mediante el edicto de Milán, Constantino se declaró protector del cristianismo, sin abolir por ello el paganismo. Varios episodios señalaron el enfrentamiento entre la nueva religión y la institución antigua. El incidente de la estatua de la Victoria, que provocó el choque entre Símmaco, el prefecto pagano de Roma, y el obispo de Milán, san Ambrosio, es quizá el más significativo y como un símbolo de todos ellos; como sabemos, la estatua de la Victoria terminó siendo removida del altar del senado. La religión antigua habría de sufrir golpes más duros bajo Graciano, que en 375 d.C. renunció al título de *Pontifex Maximus* y hacia 382 d.C. suprimió los subsidios a los templos paganos y los honorarios que se entregaban a los sacerdotes.

Pero el golpe definitivo correspondió asestarlo al emperador Teodosio. Después de ordenar la clausura de los templos y prohibir la celebración de los sacrificios públicos, así como de los cultos domésticos en honor de los lares, los genios y los dioses penates, aseguró definitivamente el triunfo del cristianismo con su victoria sobre Eugenio en el año 394. Hacia el 400 podía escribir san Jerónimo *(Ep.* 107, 1): «El dorado del Capitolio se descascarilla, el hollín y las telarañas cubren todos los templos de Roma...» Por la misma época, Estilicón, ministro del emperador Honorio, al que el poeta Rutilio Namaciano *(De reditu suo,* 2, 41 y 52) llamó «el siniestro Estilicón» *(dirus Stilicho)*, mandó quemar los libros proféticos de la antigua Roma, es decir, los libros sibilinos.

En consecuencia, ¿se puede hablar de influencia en el caso de una religión que arrastró su decadencia durante quinientos años? Al menos, el tiempo que duró su agonía hace pensar en lo profundamente enraizada que estuvo. Algunos rebrotes tardíos prueban realmente que la sentencia de muerte dictada por Teodosio a finales del siglo IV no significó el fin. Así, el calendario de Polemio Silvio, fechado en 449 d.C., sigue mencionando las fiestas «paganas», a pesar de que su autor era cristiano; anota, por ejemplo, los *Carmentalia* en enero y los *Lupercalia* en febrero (cf. A. Degrassi, II, XIII, 2, p. 264-65). A finales del siglo V un papa se vio obligado a protestar contra la celebración de los *Lupercalia* en Roma... (Habitualmente se atribuye el tratado sobre los *Lupercalia* al papa Gelasio, pero la crítica reciente se inclina más bien a atribuirlo al papa Félix III; cf. P. Nautin, *Dict. d'hist. et de géogr.*, n. 32, *Felix III*, col. 894). Más aún, en el siglo VI de nuestra era, cuando Belisario, general de Justiniano, sostenía un difícil asedio frente a los godos, algunos romanos se acordaron de la antigua costumbre que mandaba tener abiertas las puertas del santuario de Jano Quirino en tiempo de guerra; se pusieron de acuerdo en secreto para forzar las puertas del templo, que permanecían cerradas desde la abolición del paganismo,

a fin de dar cumplimiento a las prescripciones del antiguo rito (cf. Procopio, *Guerras góticas*, I, 25 [Roma 1895]; I, 184-85).

El resultado fue que el cristianismo se encontró ante la supervivencia de unos elementos paganos tan fuertemente enraizados que hubo de recurrir a ciertas soluciones de recambio. Estas *mutaciones* son, a su modo, otros tantos testimonios en favor de la antigua institución. Por este motivo pudo formarse toda una escuela de investigadores que prolongan hasta nuestros días la enciclopedia *Antike und Christentum*, iniciada por E. J. Dölger. Pongamos algunos ejemplos. La idea de purificación que inspiraba las fiestas de los *Lupercalia* fue asumida en la fiesta de la Purificación de la Virgen. Los *Ambarualia*, cuya finalidad era la lustración de los campos, se tradujeron en las procesiones de rogativas. El mismo culto en honor de los muertos mantuvo de la piedad antigua no el gusto por las libaciones (que se practicaron aún en los funerales de santa Mónica, madre de san Agustín), sino el empleo de flores; Ovidio (F 4, 539) recomendaba las violetas. Sabido es que el culto de los santos tomó rasgos aquí y allá del que se tributaba a las divinidades locales.

Otro de los legados de la religión romana aparece en el vocabulario sacro. Desde la época en que el latín sustituyó al griego, a partir del siglo II, las riquezas del idioma latino estuvieron a disposición de los cristianos en la liturgia occidental. Indudablemente, la transferencia no se realizó directamente (no hay reglas sin excepción: el título de *Regina caeli* que Apuleyo aplicaba a Isis se adoptó en la antífona pascual recitada en honor de la Virgen María). Ocurre al mismo tiempo con frecuencia que el vocablo adoptado ya no refleja exactamente el significado original, sino que adopta nuevos reflejos, como el bronce patinado por el paso del tiempo. Así el término *religiosus* evoca en el lenguaje clásico la idea de tabú o de escrúpulo, según se aplique a un objeto (un *locus religiosus* es inviolable) o a una persona (un hombre *religiosus* es un hombre escrupuloso por temor a faltar). Ya en el lenguaje de Apuleyo parece que este término había perdido su significado puramente negativo. El autor de las *Metamorfosis* (II, 13, 6) se complace en presentar el contraste entre el pueblo común *(populi)* o los impíos *(inreligiosi)* y los *religiosi*, que son los fieles adoradores de la diosa Isis. Este significado «positivo» se mantuvo cuando el término entró en el uso cristiano: san Jerónimo *(Ep.* 108, 2) hace un cumplido muy elocuente a su destinataria al llamarla *religiosissima in Christo filia*.

Hay otro término que merece nuestra atención: *sacramentum*. También aquí Apuleyo, un verdadero mago en el arte de amplificar el campo semántico de las palabras, parece haber jugado el papel de intermediario; al hablar de la santa *militia* de Isis que su héroe está a punto de *abrazar*, da a este compromiso el nombre de *sacramentum* (M XI, 15, 5); en este sentido mantiene aún la palabra cierta conexión con el significado militar que tenía en el uso clásico, pero revela al mismo tiempo a

través del contexto su destino religioso: *sacramentum*, en sentido místico, es una palabra apta desde ahora para que el cristianismo la use.

Este ejemplo demuestra también que los cristianos lograron trasponer a un registro sagrado ciertos términos que originalmente tenían un valor profano. Sin embargo, el método de la «reutilización» parece tan frecuente en el vocabulario como en la escultura o la arquitectura paleocristiana. En este sentido, la investigación del Sacramentario Leonino resulta sumamente ilustrativa (retenemos la designación «Sacramentario Leonino», por ser la más difundida, para aludir a la colección de plegarias que contiene las más antiguas usadas en la Iglesia romana). Con este título—que atribuye la colección al papa León Magno—fue publicado en el tomo LV de la *Patrologia Latina* de Migne. L. C. Mohlberg preparó una edición más reciente y cuidada con el título de *Sacramentarium Veronense*, en la colección «Rerum ecclesiasticarum documenta», primer tomo de las «Fontes» (Roma ^{2}1966). El nuevo título alude a su fuente, un manuscrito procedente de Verona, Hn. LXXXV de la biblioteca capitular, escrito en caracteres unciales, fechable en la primera mitad del siglo VII y de origen italiano, probablemente veronés. Aparecen de nuevo en él los *uota* y se suplica a Dios que los acoja favorablemente; la *hostia*, que ya no es cruenta, sino *salutaris* o *spiritualis*, alude a Cristo (cf. *Sacramentarium Veronense* [Roma ^{2}1966] 33, 1. 10ss. = Migne, PL LV, 46: «*Remotis obumbrationibus carnalium uictimarum*, spiritalem, *tibi, summe Pater*, hostiam *supplici seruitudine deferimus...*»; «abandonando los tenebrosos sacrificios de víctimas cruentas, te ofrecemos, Padre supremo, como suplicantes humildes, una hostia espiritual»). Incluso el vocabulario más sagrado de Roma reaparece con los términos específicos *uenerari* y *uenia*, así como la costumbre de unir plegarias y sacrificios: «*Ecclesiae tuae, quaesumus, Domine*, preces et hostias *apostolica commendet oratio ut quod pro illorum gloria celebramus prosit ad* ueniam» (cf. *ibid.*, 43, 1. 9ss = Migne, PL LV, 53-54): «oh Señor, que la intercesión de los apóstoles te recomiende las plegarias y sacrificios de tu Iglesia, a fin de que la fiesta que celebramos en su honor nos sirva para alcanzar tu gracia».

Pero Roma no se limitó a transmitirnos un legado lexicológico cuyo término más ilustre sigue siendo el de *religio*. Parece cierto que el espíritu romano imprimió su huella en el estilo del cristianismo, un estilo que se manifiesta en la estructura de las plegarias, que siguen ostentando las cualidades de circunspección y claridad que caracterizaban a los antiguos *carmina*, eludiendo todo sentimentalismo turbio con el fin de establecer una relación clara y confiada entre el hombre y el cielo. Según una expresión de san Agustín *(De Doctr. Christ.*, 3, 11), el cristianismo había logrado apropiarse «los vasos de oro y plata» de sus enemigos para utilizarlos a su propio modo. Este estilo posiblemente se hizo notar, si no a los comienzos, al menos en épocas de turbación y herejías a través de un sentido del orden y un espíritu de organización. Hay un hecho que, a mi juicio, entraña un profundo valor

simbólico. Sabido es que los primeros papas llevaron únicamente el título de obispos (επίσκοπος), pero quizá no sea únicamente una casualidad el hecho de que la tradición posterior restableciera el título de *Pontifex Maximus*, atribuyéndolo al jefe de la cristiandad. Consciente o inconscientemente, ello era tanto como rendir un magnífico tributo a las tradiciones de la antigua Roma.

VI. BREVE NOTICIA SOBRE LOS ESTUDIOS REFERENTES A LA RELIGION ROMANA

Hoy se admite sin discusión la importancia que el hecho religioso tuvo en el mundo antiguo. Esta afirmación ha sido establecida recientemente. No hablemos del siglo XVII, que tanto se complacía en apropiarse indiscriminadamente las divinidades de Grecia y Roma para las *fetes galantes* de la Corte. Un hombre como Montesquieu escribió, en el siglo XVIII, sus *Considérations sur les causes de la grandeur des romains et de leur décadence* (1734), pero no pensó en otra cosa que en su política y sus costumbres. Hay que esperar hasta el siglo XIX, con Fustel de Coulanges, para contemplar la religión otra vez en el puesto que le correspondía, en el mismo corazón de la sociedad antigua. Habiendo dedicado las lecciones que dictó en la Universidad de Estrasburgo durante el curso de 1862-1863 a la «historia de una creencia», este investigador publicaría al año siguiente (1864) el texto clásico de *La Cité antique;* por primera vez alguien afirmó enérgicamente que el estudio de la religión era indispensable para quien tratara de comprender las instituciones de los antiguos. No cabe duda de que esta investigación incurrió en algunos errores. En su deseo de ofrecer explicaciones de conjunto, algunos investigadores teóricos se dejaron llevar por un afán de sistematización. Eso hizo que los estudios sobre la religión estuvieran sometidos al vaivén de ciertas modas; en este sentido podemos citar, como una ilustración, el sistema de Max Muller, para quien las divinidades no eran otra cosa que nombres *(nomina numina)* atribuidos a las distintas impresiones creadas por la luz del sol; también podríamos aludir a la teoría naturalística de Wilhelm Mannhardt, expresada principalmente en el libro que llevaba el título evocador de *El culto del árbol entre los pueblos germánicos* (1875). En la actualidad nos sentimos más cautelosos por lo que respecta a las explicaciones sistemáticas; preferimos el análisis sin prejuicios de los hechos.

Es indudable que a finales del pasado siglo se renovaron los métodos por influjo de la sociología, que propuso el principio de una comparación entre las sociedades «primitivas» antiguas y actuales; el libro de Emile Durkheim *Les formes élémentaires de la vie religieuse* (1912) es un estudio comparativo que se propone la tarea de delimitar la definición del fenómeno religioso en general. Una prudente conclusión establecía que «sólo la comparación de hechos de naturaleza idéntica posee un valor probatorio». Esta norma no siempre ha sido observada: insen-

siblemente se fue cayendo en un comparativismo «universal» que con demasiada frecuencia confundía el hecho *antiguo* con el *primitivo* (en el sentido de *inferior)*. ¿Podemos afirmar que la notable obra de James Frazer está completamente libre de estas críticas? Gracias a su vasta erudición, este investigador prestó enormes servicios a la historia de las religiones, especialmente de la romana, con su monumental comentario a los *Fasti* de Ovidio. Sin embargo, estableció un peligroso postulado («la naturaleza humana es la misma en todo el mundo y en todas las épocas») que le llevó a proponer arriesgados paralelos. En todo caso, el arsenal de *ejemplos* sociológicos es lo bastante amplio como para ofrecer casi siempre una aparente semejanza: si los hotentotes no encajan, ¡echemos mano de los zulúes!

De esta forma, mediante un proceso de asimilación exagerada, se cubrió de una capa de «primitivismo» el comienzo de la sociedad romana. Se recurrió al *mana* de los polinesios para explicar una religión de origen indoeuropeo, haciendo que los dioses y las diosas emergieran de una oscura nebulosa, en nombre de un evolucionismo progresivo.

No tardó en producirse la reacción. Ya Georg Wissowa estableció firmemente en su *Religion und Kultus der Römer* (primera edición 1902; segunda 1912) la necesidad de respetar las correspondientes áreas en el campo de la religión, intentando trazar al mismo tiempo un cuadro preciso y claro de los hechos. Pero su mera descripción, por fiel que sea, no basta para hacerlos comprensibles. Los historiadores cayeron inmediatamente en la cuenta de lo ventajoso que sería establecer comparaciones entre estructuras religiosas análogas, como, por ejemplo, la tríada latina de Roma: Júpiter, Marte y Quirino, y la tríada de Iguvium en Umbría: Júpiter, Marte y Vofiano (designado por *Grabouio)*.

Pero este método comparativo habría de producir sus mejores frutos al ser aplicado en gran escala gracias a las esclarecedoras obras de Georges Dumézil, que parte de la existencia de la comunidad original de los antiguos indios y los antiguos itálicos (entre otros síntomas tenemos la probable equivalencia del término sánscrito *bráhman* y el latino *flamen* para describir al sacerdote). De ahí se siguió que ya no es posible negar la presencia de un legado indoeuropeo en Roma. Frente a las opiniones del evolucionismo, se ve claramente que en Roma hubo desde el principio dioses personales organizados conforme a una jerarquía de funciones que recuerda una distribución de funciones similar en la India. En contra de las doctrinas de los «primitivistas», resulta que los romanos heredaron una ideología milenaria que, en sus manos, sufrió una especie de metamorfosis: en lugar del *mito* se puso la *historia*, de forma que una misma personalidad puede manifestarse bajo un *aspecto divino* en una mitología de inspiración indoeuropea y en un *aspecto humano* en la historia de Roma. Tenemos un ejemplo convincente en un doble par de «homólogos»: los héroes romanos Horacio Cocles, el tuerto, y Mucio Scévola, el manco, que corresponden a la pareja escandinava formada por Odín, el dios-mago tuerto, y Tyr,

el dios jurista que sacrificó una de sus manos. Los hallazgos de esta amplia búsqueda han sido consignados por G. Dumézil en su obra *La Religion Romaine Archaïque* (París 1966). Sin embargo, la perspectiva comparativista no debería alejarnos del principal objetivo que ha de tener siempre presente el historiador de la religión romana: determinar con toda la exactitud posible lo que hay de original en esta religión. No es que ya estén explicados todos los hechos, a pesar de los esfuerzos desplegados por los investigadores. Pero una investigación que se ha prolongado a lo largo de unos cien años nos pone ya en condiciones de plantearnos el problema con mayor exactitud.

¿Hasta qué punto puede hablarse de originalidad en el caso de la religión romana? G. Wissowa ha tratado de determinarla a base de criterios cronológicos: piensa este autor que los romanos lograron mantener sus instituciones libres de influencias extrañas hasta aproximadamente el siglo III a.C., fecha a partir de la cual el sincretismo empezaría a ejercer una influencia perturbadora. Pero esta distinción no se puede mantener ante los hechos; en cualquier caso, resultaría sorprendente que los romanos hubieran conseguido mantenerse aislados del mundo circundante, dado que en el siglo VI a.C. eran tan sólo un pequeño grupo en comparación con sus ricos vecinos, los etruscos (que contribuyeron a la urbanización de Roma bajo la dinastía de los tres últimos reyes de la Urbe, los cuales, según la tradición, procedían de Etruria) y los colonos de la Magna Grecia, que habían fundado opulentas ciudades en el sur de Italia.

F. Altheim pensó, en consecuencia, que podía adoptarse un punto de vista opuesto al de su antecesor: negó toda originalidad latina, estableciendo el principio de que ya en los comienzos entraron en juego influencias extrañas, griegas sobre todo. En cierto sentido su obra *Griechische Götter im alten Rom* (1930) se parece más a un conjunto de programas que a una colección de estudios particulares.

No hace falta decir que este punto de vista tan extremado no pudo resistir los ataques de la crítica. Tratar de reducir el panteón romano a una mera transposición del panteón helénico es una empresa dudosa, lo mismo si se cuenta con una influencia directa a través de la Magna Grecia que si se supone un camino indirecto como sería la mediación de los etruscos. Si bien es verdad que hubo divinidades griegas, como Apolo o los Dióscuros, que fueron conocidas en Roma ya en el siglo VI a.C., lo cierto es que se incorporaron al panteón latino por razón de las circunstancias, de acuerdo con el espíritu acogedor que distinguía al politeísmo de los antiguos. Pero estas admisiones en nada afectan a las tradiciones autóctonas.

En consecuencia, siempre nos sentiremos fascinados por este misterio: ¿cómo pudieron los latinos, establecidos desde el siglo VIII en el solar de la futura Roma, preservar la parte vital de su herencia religiosa, al mismo tiempo que se exponían a las influencias extrañas? Con esta idea ha emprendido Jean Bayet un provechoso estudio en su libro,

cuyo título ya resulta revelador: *Histoire politique et psychologique de la religion romaine* (París 1957).

La intención de K. Latte, *Römische Religionsgeschichte* (Munich 1970), ha sido recoger los materiales originales de Wissowa, aprovechando al mismo tiempo las adquisiciones de la filología y los descubrimientos arqueológicos y epigráficos. Sea cual fuere el juicio que merezcan sus esfuerzos y el éxito que pueda acompañarlos, los materiales puestos a disposición del investigador rinden un servicio inapreciable.

BIBLIOGRAFIA SELECTA

1. *Principales fuentes antiguas*

Fasti: El calendario romano (ed. Th. Mommsen, CIL, I²; 1893, para el año juliano; ed. G. Mancini, NS, 1921, 73-141, para el año prejuliano; completo, ed. Atilio Degrassi, II, XIII, parte II; 1963).

Acta Fratrum Arualium (ed. Henzen, Berlín 1874; ed. Pasoli, Bolonia 1950): crónicas (hasta el siglo IV d.C.) del colegio de los hermanos arvales. La correspondiente al año 218 incluye el *carmen aruale*, que probablemente se remonta a finales del siglo VI a.C.

Carminum Saliarium Reliquiae (ed. B. Maurenbrecher, en JPh [1894] Sup. Band 21, 314-52): fragmentos de los antiguos *Carmina* de los salios.

Catón, *De Agricultura* (para las oraciones y sacrificios del culto privado).

M. Terencio Varrón, *Antiquitatum rerum divinarum libri I, XIV, XV, XVI* (ed. R. Agahd, en JPh [1898] Sup. Band 24, 3-220): reconstrucción del tratado (perdido) de Varrón gracias a las citas de los autores cristianos.

Acta ludorum saecularium, CIL VI, 32323ss (noticias referentes a los juegos seculares, especialmente los de 17 a.C.).

Ovidio, *Fastorum libri VI* (comentario al calendario litúrgico).

El historiador de la religión romana debe consultar todos los autores latinos, especialmente Virgilio.

2. *Enciclopedias de consulta*

Daremberg y Saglio, *Dictionnaire des antiquités grecques et romaines*, 10 vols., incluyendo uno de láminas (París 1877-1929).

De Ruggiero-Cardinali, *Dizionario Epigrafico di antichità romane* (Roma 1885ss).

Roscher-Ziegler, *Ausführliches Lexikon der griechischen und römischen Mythologie*, 10 vols. (Leipzig 1884-1937).

Pauly-Wissowa, *Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft* (Stuttgart 1893ss); próximo a completarse (77 volúmenes publicados).

3. *Tratados modernos*

J. Marquardt, *Le culte chez les Romains*, 2 vols. (París 1889-1890).

W. Warde Fowler, *The Roman Festivals of the Period of the Republic* (Londres 1899).

— *The Religious Experience of the Roman People from the Earliest Times to the Age of Augustus* (Londres ²1922).

G. Wissowa, *Religion und Kultus der Römer* (Munich ²1912).

F. Cumont, *Les religions orientales dans le paganisme romain* (París ⁴1929).

C. Bailey, *Roman Religion and the Advent of Philosophy*, en *The Cambridge Ancient History* VIII (1930) 423-65.

— *Phases in the Religion of the Ancient Rome* (Berkeley, Calif. 1932).

N. Turchi, *La religione di Roma antica* (Bolonia 1939).

F. Altheim, *Römische Religionsgeschichte* (Berlín ²1956).

J. Bayet, *Histoire politique et psychologique de la religion romaine* (París 1957).

K. Latte, *Römische Religionsgeschichte* (Munich 1960).

G. Dumézil, *La religion romaine archaïque* (París 1966).

A. Kirsopp Michels, *The Calendar of the Roman Republic* (Princeton 1967).

ABREVIATURAS

CIL	*Corpus Inscriptionum Latinarum* (Berlín 1863ss).
Degrassi, II	A. Degrassi, *Inscriptiones Italiae*, vol. XIII, parte II: *Fasti anni Numani et Iuliani* (Roma 1963).
Dessau, ILS	H. Dessau, *Inscriptiones Latinae selectae*, 3 vols. (Berlín 1892-1916).
Dumézil, RRA	G. Dumézil, *La religion romaine archaïque* (París 1966).
JPh	«Jahrbücher für classische Philologie» (Leipzig).
MEFR	*Mélanges de l'Ecole Française de Rome.*
NS	*Notizie degli Scavi di Antichità* (Roma).
Schilling, RRV	R. Schilling, *La Religion Romaine de Vénus depuis les origines jusqu'au temps d'Auguste* (París 1954).
Wissowa, Ruk²	G. Wissowa, *Religion und Kultus der Römer* (Munich²1912).

LISTA DE AUTORES ANTIGUOS CITADOS

Apuleyo, M = L. Apuleivs, *Metamorphoseon libri XI.*
Arnobio = Arnobivs, *Disputationes aduersus nationes.*
Agustín (san) = Avrelivs Avgvstinvs.
  CD = *De ciuitate Dei.*
  DC = *De doctrina christiana.*
Gelio, NA = Avlvs Gellivs, *Noctes Atticae.*
Carmen contra paganos, en *Poetae latini minores* III (ed. Baehrens; Leipzig 1881).
Catón = M. Porcivs Cato, *De Agricultura.*
Censorino = Censorinvs, *De die natali.*
Cicerón = M. Tvllivs Cicero.
  De diuinatione.
  De haruspicum responsis.
  De legibus.
  ND = *De natura deorum.*
  De republica (ed. K. Ziegler; Leipzig 1929).
Dionisio de Halicarnaso = ΔΙΟΝΥΣΙΟΣ ΑΛΙΚΑΡΝΑΣΣΕΥΣ, Ῥωμαικὴ Ἀρχαιολογια *(Antigüedades romanas).*
Festo, L. = S. Pompeivs Festvs, *De uerborum significatu, cum Pauli Diaconi epitoma* (ed. W. M. Lindsay; Leipzig 1913).
Horacio, C = Q. Horativs Flaccvs, *Carmina.*
Jerónimo (san) *Ep.* = Evsebivs Hieronymvs, *Epistulae.*
Lucano = M. Annaevs Lvcanvs, *Belli ciuilis libri (Pharsalia).*
Lucrecio = T. Lvcretivs Carvs, *De rerum natura.*
Macrobio, *Saturnales* = Aurelivs Macrobivs, *Saturnalia.*
Nonio = Nonius Marcellus, *De compendiosa doctrina* (ed. W. M. Lindsay; Leipzig 1903).
Ovidio, F = P. Ovidivs Naso, *Fasti.*
  Epistulae ex Ponto.
Plauto = T. Maccivs Plavtvs.
Plinio, HN = C. Plinivs Secvndvs, *Naturalis Historiae libri XXXVII.*
Plutarco = ΠΛΟΥΤΑΡΧΟΣ, Ὁ Νουμᾶς *(Numa).*
Procopio = ΠΡΟΚΟΠΙΟΣ ΚΑΙΣΑΡΕΥΣ, Ἡ Ἱστορια τῶν γοτθικῶν Πολέμων *(Guerras Góticas).*

Rutilio Namaciano = Rvtilivs Namatianvs, *De reditu suo.*
Servio, *Ad Aeneidem* = Servius (et Servius Danielis, interpolator), *Commentarii in Vergilium ad Aeneidem.*
Suetonio = C. Svetonivs Tranquillvs, *Diuus Augustus.*
Tácito = C. Cornelivs Tacitvs, *Annales Historiae.*
Tertuliano = Q. Septimivs Tertvllianvs.
Livio = Titvs Livivs, *Ab urbe condita libri qui supersunt.*
Varrón, LL = M. Terentivs Varro, *De lingua latina.*
Virgilio = P. Vergilivs Maro.
G = *Georgica.*
Ae = *Aeneis.*

M. J. VERMASEREN

Utrecht, Holanda

RELIGIONES HELENISTICAS

I. ESENCIA DE LA RELIGION HELENISTICA

Podrá parecer extraño, pero es cierto que en aquellas épocas en que vemos difundirse una actitud cosmopolita o universalista observamos también cómo aumenta el individualismo. Mientras que la religión, la filosofía y la política tratan de establecer una uniformidad en la que se encuentren a gusto los más diversos pueblos, no faltan quienes, en todos los estratos de la sociedad, sin dejar de acoger las grandes ideas unificadoras de su tiempo, se sienten impulsados, en virtud de esas mismas ideas, a subrayar cada vez más su propia individualidad. De esta forma, aunque parezca paradójico, puede decirse que el universalismo potencia el individualismo. Esta paradoja tiene una prueba excelente en los tiempos de Alejandro y sus sucesores (helenismo I) y a comienzos del Imperio romano (helenismo II). Bajo Alejandro y sus inmediatos secuaces se puso el espíritu helénico, en su más amplia acepción, en estrechísimo contacto con las distintas civilizaciones del Mediterráneo oriental, y si bien la conquista del Oriente tuvo como primer fruto una difusión de la influencia griega entre los pueblos sometidos, no ocurrió eso sin que el mismo helenismo—que ya era de por sí un compuesto formado por ingredientes de todo el mundo griego—comenzara a absorber a marchas forzadas las concepciones de unas gentes que, conforme al testamento de su gran jefe, Alejandro, no deberían ser tratadas como miembros incultos y bárbaros de razas sometidas, sino como iguales, con los que es preciso vivir en buena avenencia (ὁμόνοια). Había llegado el momento de reconocer, aceptar y reelaborar sin discriminación alguna los rasgos característicos de las culturas asiática, egipcia, siria y persa. El mismo Alejandro se encargó de marcar la pauta—muchas veces en desacuerdo con sus mejores amigos y seguidores—de estas ideas progresistas, como lo demostró en Troya, durante sus visitas al oráculo de Júpiter Ammón en el oasis de Siwa y al de Apis en Tebas, así como, poco antes de su muerte, en Babilonia, con motivo de los desposorios de macedonios, griegos y asiáticos. Como heredero de la tradición griega, otorgó a todos la libertad, naturalmente, menos en asuntos políticos, y más en los aspectos cultural y religioso.

Pero Alejandro no tuvo tiempo para incorporar a su proyectado

imperio universal los pueblos occidentales. La ingente tarea de organizar el Oriente y el Occidente bajo la autoridad de un solo cetro estaba reservada a Roma. Después de una preparación que duró varios siglos, en que los Escipiones, Pompeyo y César jugaron papeles decisivos, los siglos inmediatamente anteriores y siguientes al cambio de Era pudieron ver el desarrollo de lo que podríamos llamar el helenismo II. Sin embargo, el Oriente y el Occidente pudieron considerar la presencia de la autoridad imperial, ahora más que en la etapa del helenismo I, como resultado de la fuerte organización política de Roma; uno de los más llamativos rasgos del poderío romano era su religión oficial, en que cada día ganaba más terreno el culto al Emperador. Los credos de los pueblos indígenas eran respetados bajo dos condiciones: que se respetara y reconociera el culto oficial romano (sobre todo con ocasión de las festividades oficiales romanas) y que los cultos indígenas no fueran ocasión de desórdenes. El camino medio aprobado consistía en identificar las divinidades propias con las de los romanos, sincretismo que también se observa en el helenismo I, en que se producía, según creo, de forma más natural y menos forzada. Durante el helenismo I se observa también que los mismos Diadocos, y en especial los Tolomeos, trataron de arbitrar una solución flexible para sus súbditos, fomentando unos cultos capaces de combinar las creencias de los griegos y de los restantes pueblos. Sin embargo, durante el helenismo II, y ciertamente desde tiempo atrás, los romanos eran reacios a aceptar divinidades extranjeras; a pesar de que Ovidio, por no poner más que un ejemplo, se muestre gozoso en los *Fasti* al ver que la Cibeles asiática retorna finalmente de Troya a Roma, la actitud general era muy distinta. Sobre todo en la Urbe, el *pontifex maximus* y los colegios sacerdotales eran muy cautelosos y reservados con respecto a los cultos recientemente introducidos.

Una vez que la variada herencia griega pasó a manos romanas salieron a relucir las grandes diferencias que mediaban entre las grandes tradiciones religiosas de Oriente y Occidente. Hasta nuestro siglo no han empezado a advertir los investigadores esta enorme variedad, utilizando para ello las fuentes escritas y la arqueología. Habrá que seguir estudiando mucho todavía hasta que se logren establecer los hechos reales relativos a la difusión de los cultos místéricos orientales por todo el mundo mediterráneo. Los grandes centros cosmopolitas, como Alejandría, Atenas y Roma, han llamado poderosamente la atención, y si bien es cierto que en época helenística constituían, con sus grandes aglomeraciones de población y cultura, un caso aparte, todavía no hay ninguna monografía que describa sus complicadas características religiosas con cierta precisión.

Las Ciudades-Estados griegas que fundaron colonias al este y al oeste acostumbraban también a exportar sus divinidades y sus héroes. Ello explica en seguida las diferencias entre los cultos religiosos de las diversas ciudades griegas, cuyos habitantes, por el hecho de rendir

culto a los dioses griegos, se sentían como griegos en medio de extranjeros. Los cultos extraños fueron adoptados, ciertamente, pero sus pequeños santuarios cedieron el lugar normalmente a los grandes templos griegos. Pero en la época helenística, los griegos que marchaban para fundar nuevas ciudades ya no procedían de una determinada Ciudad-Estado, sino de todo el conjunto de la nación griega. Además, ya no se encontraban con pueblos bárbaros, sino con países en que florecía una elevada civilización propia, más antigua a veces que la griega. Junto con estos pueblos fundaron las numerosas ciudades nuevas de los Diadocos, y estos centros tenían desde el principio un carácter más mezclado y menos puramente helénico, que en la esfera religiosa hallaba expresión en el culto de Tyche, diosa de la nueva ciudad, que además servía de nexo entre las diversas creencias. Los griegos (y los macedonios) entraron ahora en contacto con ciertas grandes divinidades orientales respaldadas por antiquísimas tradiciones, a las que se rendía un culto tan característico e impresionante que no cabía esperar forzarlas a ceder terreno ante los dioses griegos. Así, vemos cómo, por ejemplo, en Egipto los griegos daban culto a sus propios dioses, pero sin olvidarse al mismo tiempo de los egipcios. Los griegos, al parecer, tendían menos que los romanos a imponer sus propias ideas a otros pueblos, mostrándose en este aspecto mucho más flexibles; los romanos edificaban inmediatamente en todas partes nuevos capitolios en honor de su tríada.

Los cultos orientales tuvieron en las relaciones diplomáticas internacionales, en el comercio, la cultura, la mezcla de razas y el ejército los mejores vehículos para su difusión por todo el mundo helenístico. La etapa decisiva fue el helenismo I, durante la cual varios de estos cultos fueron oficialmente admitidos en Grecia y Roma (Isis, Cibeles, Dea Syria), surgió el nuevo culto de Serapis y algunos otros se trasformaron, casi con toda certeza, en cultos místéricos (Mitra). Pero su mayor difusión se realizó durante el helenismo II, sobre todo durante los siglos II y III d.C. En la época de la República romana y bajo los dos primeros emperadores, la política religiosa se muestra vacilante, hostil a veces; sin embargo, a partir de Calígula, Claudio y Nerón, los cultos orientales lograron derribar rápidamente los muros del viejo *pomerium*.

¿Qué estaba ocurriendo, en definitiva, con las creencias helenísticas? Acabamos de ver precisamente que los antiguos cultos tradicionales no desaparecieron, ya que eran la expresión de una raza, un pueblo o un Estado. También se mantuvieron la magia y la astrología; ambas florecieron durante toda la Antigüedad, y no sólo entre la gente del campo o entre los habitantes más modestos de las grandes ciudades, sino también en las mansiones de las clases elevadas. Lo que realmente ocurrió, como en época moderna, fue que cada vez mayor número de personas estuvo en condiciones de establecer contacto con unas creencias extranjeras hasta entonces desconocidas, con nuevas

filosofías y nuevas formas del conocimiento. En esas épocas de rápida evolución, el espíritu humano se inclina a dudar fuertemente de cuanto parecía definitivamente establecido; las viejas tradiciones se tiran por la borda, a veces con excesiva precipitación; lo nuevo, con el atractivo que siempre ofrece, se prefiere a lo viejo. Otros logran una transacción entre lo nuevo y lo viejo. También en la religiosidad helenística es posible advertir estas gradaciones. La asimilación de las distintas divinidades (tal como vemos en los himnos de Isis y en la obra de Luciano, *De dea syria)* lleva a una unificación; el culto de las distintas divinidades solares condujo a un henoteísmo; los monarcas orientales y después los occidentales fueron considerados emanaciones de los dioses, sobre todo de los dioses solares, y de ahí que también encontraran adoradores. Había mayor amplitud en la elección de divinidades, y como el hombre antiguo no se sentía atado por dogmas, su elección era siempre mucho más libre; el individuo tenía la oportunidad de rendir culto a sus divinidades personales incluso fuera de su tierra. Esto significa que junto a los cultos oficiales, más o menos supervisados por los sacerdotes de la ciudad o del Estado, quedaba aún amplio espacio para una divinidad personal o para aquellas otras cuyo culto se celebraba en un círculo más reducido. Lo cierto es que todos los poderosos dioses de Grecia, Egipto, Asia, Galia y Germania, que parecían importantes sólo cuando recibían culto de todo un pueblo, empezaron a perder ahora su dominio sobre los espíritus. Por otra parte, había divinidades que reclutaban sus adeptos mediante un sueño o cualquier otro tipo de llamada personal, apartándolos de sus antiguos caminos extraviados para llevarlos a un contacto más íntimo con su nuevo dios (conversión); los relatos que de ellos se narraban servían de modelos de conducta para sus adoradores, convirtiéndose en guías seguros a través de las dificultades de la existencia terrena, además de que prometían un más allá venturoso. Los más fieles y fervorosos entre sus adoradores eran a veces recompensados con una visión de la divinidad incluso en esta vida. Se trataba, en una palabra, de dioses personales con carácter de salvadores. Para los griegos y los romanos esto significó que muchos cambiaron los majestuosos templos de los dioses olímpicos, demasiado humanos, por las simples capillas de unas divinidades que, siendo igualmente humanas, eran inmaculadas. Entre éstas se contaban también algunos de los dioses antiguos, como Asclepio, Artemis y Heracles, cuyas características eran semejantes y cuya presencia se hacía sentir más.

Los distintos cultos competían entre sí, y uno tras otro parecieron estar a punto de convertirse en religión oficial. Especial éxito lograron los cultos de Isis y Serapis, abriéndose camino hacia numerosos santuarios de otras divinidades. (También es posible, por supuesto, que los demás dioses acogieran a las divinidades egipcias en sus templos con idea de reforzar su propia posición y extender su influjo de esta forma a nuevos terrenos). Sin embargo, todos los intentos, incluyendo los llevados a

cabo por los emperadores, por establecer un solo culto imperial conjuntando todos los del Imperio se estrellaron contra la negativa de los romanos a aceptar algo que resultaba tan extraño a sus tradiciones ancestrales (César, Antonio, Calígula, Nerón, Heliogábalo y Aureliano). Hasta Constantino no se alzaría una religión capaz de unir el Oriente y el Occidente.

II. EVOLUCION HISTORICA

A través de sus contactos con Oriente conocieron los griegos los dioses orientales mucho antes de que comenzara el helenismo I; sin embargo, estas divinidades se siguieron considerando, en general, extranjeras en el suelo griego. El santuario de Isis en el Pireo, conocido por una inscripción de 333-332 a.C., estaba al servicio de los mercaderes egipcios que recalaban en el puerto ateniense más que de los griegos; este mismo documento autoriza a los comerciantes fenicios de Chipre a erigir un templo a Afrodita, es decir, a Astarté. Hay, sin embargo, una excepción: la que se hizo en favor de Cibeles, madre de los dioses, cuya estatua, erigida en el antiguo *bouleuterion* del Agora, se atribuyó a Fidias o a su discípulo Agorácrito. Hay además un relieve procedente del Pireo, fechado en el siglo IV a.C., en que aparece Agdistis (= Cibeles) junto con su favorito Attis; esta diosa fue asimilada en seguida a Rea y a la poderosa señora de los animales. Los Diadocos y sus sucesores impulsaron la difusión de los cultos orientales; ya a finales del siglo III y comienzos del II a.C. nos hablan los documentos, cada vez con mayor claridad, de las conquistas de aquella religiosidad.

Es curioso el hecho de que en el Atica no fuera conocido antes del helenismo I el culto de otra divinidad frigia, Men; por otra parte, quizá se debiera al odio innato de los griegos hacia todo lo que viniera de Persia el que en Grecia no fuera aceptado hasta el siglo II d.C. el culto de Mitra; la diosa irania Anaitis nunca fue aceptada.

El estudio de los documentos arqueológicos demuestra que los cultos de Cibeles, Isis y Serapis fueron los más populares, entre los llegados de Oriente, en el mundo griego ya en el helenismo I. Durante el helenismo II extendieron su influencia por todo el mundo helenístico el Mitra iranio y los diversos Baales sirios junto con sus consortes, pero con la diferencia de que este grupo de dioses parece haber limitado su presencia a las zonas más occidentales, mientras que los cultos egipcios y frigios mantenían su popularidad también en las provincias orientales del Imperio romano.

En cuanto a los cultos orientales, Isis, al igual que Cibeles, fue una de las divinidades extranjeras que con mayor facilidad aceptaron los griegos; pero esto no significa que los griegos estuvieran dispuestos a acoger también la veneración de los animales sagrados. Esto creaba una dificultad, ya que el divinizado Osiris se representaba bajo la efigie del toro Apis. En consecuencia, Tolomeo I Sóter decidió crear un nuevo

dios en el que se fundirían Osiris y Apis, dando por resultado Serapis. La introducción de esta nueva divinidad nos es conocida por las diversas tradiciones mencionadas en Tácito *(Hist.*, 4, 83) y Plutarco *(De Iside et Osiride*, 28). El nuevo culto tenía el valor de una reforma política, religiosa y artística. Los modernos investigadores, como P. Fraser, no creen que la imagen y el culto de Serapis vinieran originalmente de Sínope junto al Mar Negro ni de Babilonia ni de Seleucia de Siria, sino que surgió en Menfis y tuvo su centro en Alejandría, donde se edificó en su honor un gran templo. Más tarde, la estatua del escultor griego Briaxis fue la encarnación en metales preciosos de aquella nueva concepción de la divinidad. El dios estaba representado sedente sobre un trono, y su rostro barbado era semejante al de Zeus, Hades y Asclepio. En su condición de dios de la fecundidad llevaba sobre la cabeza un *modius* o *kalathos* adornado con ramas de olivo y a veces colmado de frutos. Con la mano izquierda empuñaba un cetro (Zeus) y a su derecha aparecía echado Cerbero, el de las tres cabezas, guardián del mundo inferior. Más tarde habrían de aparecer otras representaciones del dios (figuras en pie o yacentes, rodeado de serpientes y junto con Isis, etc.). La tradición afirma que Tolomeo contó con la asistencia de dos eruditos religiosos para la organización de este culto: el egipcio Manetón, sumo sacerdote de Heliópolis, y el griego Timoteo, sumo sacerdote de Eleusis, conocido como teólogo del culto de Deméter y Cibeles.

Muchos detalles de esta historia permanecen todavía oscuros, pero todo indica que este culto, contando con el favor de los Tolomeos y con la aceptación de las familias aristocráticas, se difundió rápidamente por todo el mundo griego, gracias a los mercaderes y los soldados. Se advierte también que en las representaciones más antiguas de la pareja divina Serapis es una figura más importante que Isis. En el posterior culto mistérico, sin embargo, del que nos dan noticias los autores clásicos, Isis es la principal divinidad egipcia. En Occidente, sin embargo, la difusión del culto de Isis y Serapis no sería tan fácil. De las excavaciones del iseum de Pompeya se desprende que el culto se introdujo allí ya durante el siglo II a.C., mientras que ciertas inscripciones de Puteoli prueban que existió en esta localidad un serapeum en el año 105 a.C. Pero cuando Isis trató de avanzar desde Campania para introducirse en el Capitolio, el Senado tomó enérgicas medidas. La situación de este culto se vio dominada durante los siguientes años por la política de Roma y los sentimientos nacionales. Augusto y Tiberio, que estaban a favor del culto oficial y tradicional de Roma, se mostraron particularmente hostiles para con los devotos de Isis, considerados traidores y partidarios de Cleopatra. Pero a partir de Calígula, el culto egipcio comenzó a florecer por todo el Imperio. Isis aparece en el palacio imperial, en el Palatino, mientras que en el Campo de Marte se edifican el primer iseum y serapeum de grandes proporciones, al que habría de seguir un segundo en el Quirinal durante el reinado de Caracalla (211-217). Serapis e Isis penetraron entonces en los templos de otras

divinidades orientales (Júpiter Doliqueno, Mitra), siendo influidos, aunque no superados, por ellas, como lo prueban, para finales del siglo IV, las imágenes de las divinidades egipcias (A. Alföldi) que aparecen en las monedas como un recurso propagandístico del partido pagano aristocrático contra el cristianismo victorioso.

El emperador Juliano *(Or.*, 8 [V], 159) menciona que, según la tradición, los atenienses edificaron un templo a Cibeles por sugerencia del oráculo de Delfos; del metroon de Tebas se supone que tuvo este mismo origen *(Schol. ad Pind., Pyth.*, 3, 137). Esto significaría que el culto de la Madre de los dioses recibió un reconocimiento oficial. Cuando el Senado y las familias aristocráticas introdujeron este culto en Roma unos doscientos años más tarde (204 a.C.), también lo hicieron por la vía oficial, dando este paso después de consultar los libros sibilinos y el oráculo pítico. Esta diosa era una personalidad ya bien conocida por los griegos. En sus imágenes y en su culto, los rasgos griegos se sobrepusieron a los orientales, con lo que el Attis frigio fue quedando en la sombra. Para los romanos, sin embargo, la diosa era una divinidad frigia, con un culto desordenado y extático, que procedía, como ellos mismos, de Troya. La diosa que habría de concederles la victoria sobre Aníbal estaba finalmente en su propia casa; de ahí que su templo fuera edificado en el Palatino, cerca del lugar donde han sido encontradas las primitivas cabañas romanas del siglo VIII a.C. (fundación de la ciudad). De esta forma, el culto troyano terminó por ser admitido dentro del *pomerium;* en su honor se instituyeron unas fiestas oficiales, pero, al parecer, algunos de los ritos asiáticos relacionados con Attis sólo podían celebrarse dentro del Palatino.

Lo cierto es que P. Romanelli, durante sus excavaciones del templo de la Magna Mater en el Germalo, encontró figuritas de terracota con la representación de Attis fechables en la época de la República; sin embargo, en las monedas de esta misma época aparece representada Cibeles sola. Sabemos por J. Lydo *(De mensibus*, 4, 59), autor bizantino del siglo VI d.C., que el emperador Claudio reconoció el ciclo festivo en honor de Cibeles celebrado en el mes de marzo. Se supone que fue él quien instituyó la fiesta, celebrada el 22 de marzo, del *Arbor intrat* (cf. *infra)*, durante la cual, el colegio de los *dendrophori* (portadores del árbol) llevaba un pino al Palatino. El investigador J. Carcopino dedujo de ahí que el culto de Attis, relacionado con esta especie de árbol, había alcanzado también un cierto grado de reconocimiento oficial; P. Lambrechts, sin embargo, opina que la veneración de Attis como dios no aparece hasta mediados del siglo II d.C. Pero este investigador belga insiste en la evolución sufrida por las ideas referentes a la naturaleza de Attis, y no acepta la teoría de que en este caso se trate de una de las divinidades orientales que mueren y resucitan. En cualquier caso, lo cierto es que a partir del siglo I d.C. cada vez aparece más frecuentemente representado Attis en las pinturas murales de Pompeya, incluso sin que le acompañe la figura de la diosa. A partir

del siglo II d.C., y especialmente en tiempos de Antonino Pío, el culto de Cibeles y Attis adquirió mucha importancia en Ostia, donde se edificó un santuario especial en honor de cada uno de ellos.

También corresponden a esta época las primeras inscripciones relativas al *taurobolium* y el *criobolium* (cf. p. 505); seguirán apareciendo hasta finales del siglo IV d.C., dentro de la última resistencia opuesta por el paganismo a la nueva religión oficial cristiana.

Al estudiar la penetración del mitraísmo en Occidente, nos encontramos con estas mismas etapas históricas. Es posible que las ideas iranias comenzaron a circular en Grecia hacia los tiempos de Platón, pero la religión oriental, «bárbara», no fue admitida entonces. Por otra parte, Fr. Cumont y J. Bidez han demostrado que fue especialmente durante el helenismo I cuando la clase sacerdotal de los *magi* o *magousaioi* realizaba una rápida trasformación del culto de Mitra en unos misterios mitraicos.

Plutarco *(Vita Pomp.*, 24) nos dice que los romanos establecieron contacto con el mitraísmo a través de los piratas cilicios, asentados en Italia después de su derrota a manos de Pompeyo el Grande. De nuevo, al igual que en la historia de los cultos de la egipcia Isis y el frigio Attis, el siglo I a.C. parece ser la época en que este culto oriental, con sus ritos del mismo origen, hubo de esperar a las puertas de la Urbe antes de recibir el reconocimiento oficial del Senado. También fue favorecido en primer lugar por los sucesores de Augusto y Tiberio. En el caso de Mitra, es posible que Nerón fomentara el culto de este dios solar iranio; el año 66 d.C., el monarca armenio Tiridates I, llegado a Roma para recibir su corona, adoró a Nerón como Mitra. Plinio *(Nat. Hist.*, 30, 1, 6) menciona también que durante su visita este monarca oriental inició a Nerón en el curso de un banquete sagrado. En Pompeya no ha aparecido ninguna representación de Mitra; Estacio (hacia 80 d.C.), sin embargo, describe una estatua del dios. A partir del siglo II d.C. aparece la imagen del dios invicto en todas las provincias del Imperio romano, llevada a todas partes por comerciantes y soldados.

Entre sus adoradores se contaban no sólo los extranjeros, sino también ciudadanos romanos de las clases más elevadas; durante el siglo II, el dios penetró incluso en el palacio imperial del Palatino. Estos escasos datos, junto con los que aporta la arqueología, es prácticamente todo lo que tenemos como fuente para conocer el mitraísmo. Sin embargo, se puede seguir el intento de los mitraístas, que trataban de convertir su religión en culto oficial del Estado, reservando, sin embargo, los misterios para una comunidad exclusiva. A comienzos del siglo III d.C. se advierte la tendencia, favorecida por los Severos, hacia una creencia henoteísta en un dios Sol capaz de satisfacer las comunes aspiraciones religiosas y de unificar al mismo tiempo a los más diversos pueblos que formaban el Imperio. Este impulso procedía de los Baales sirios. La fuerza de estos dioses no residía en sus mitos (cf. *infra)*, sino en el

hecho de que evolucionaron desde la condición de dioses atmosféricos y protectores locales de la Ciudad, hasta adquirir la condición de dioses solares. El Baal de Doliche *(Jupiter Dolichenus)* pudo de esta forma conquistar la ciudad de Roma (santuarios en el Aventino y Esquilino) y muchas de las provincias romanas. El Baal de Heliópolis en Siria (Baalbeck), es decir, Júpiter Heliopolitano, tuvo su residencia en la capital (en el Janículo), así como en algunas otras ciudades y comarcas; en cuanto al Baal de Hierápolis (Mambyce) y su consorte Atargatis, se les edificó un templo en el Transtíber.Ninguno de estos Baales, sin embargo, pudo llegar a ser reconocido como el dios Sol del Imperio; todos ellos fueron relegados a la sombra por Mitra y las divinidades egipcias y frigias, pero el culto de muchas de ellas no se difundiría por Occidente hasta la época de los Antoninos y los Severos. Es difícil desenredar la madeja de las mutuas influencias que caracteriza la historia de las religiones orientales durante los siglos II y III d.C. Malakbel (dios Sol) y Aglibol (Luna) recibieron escasa aceptación en Occidente. El Mitra iranio, también conocido en Siria, tuvo la fuerte desventaja de que las mujeres no eran admitidas a su culto. También suponía un inconveniente el hecho de que tuviera origen en un país enemigo; esto, sin embargo, parece haber influido menos entre los romanos que entre los griegos. Lo cierto es, sin embargo, que el emperador Heliogábalo (218-222), joven sumo sacerdote del Baal de Emesa y después emperador, se apresuró en exceso cuando trasladó a Roma la sagrada piedra negra. Incurrió en el mismo error que César cuando presentó a Isis-Cleopatra ante el pueblo romano. El momento adecuado no llegaría hasta el siglo III, cuando el emperador Aureliano, después de derrotar a la reina Zenobia, edificó un templo al dios Sol invicto de Emesa en las faldas del Quirinal. A partir de este momento, el dios sirio se fue romanizando cada vez más, hasta convertirse en el único dios oficial romano. Los diversos esfuerzos por implantar una religión del Imperio llevaron en el siglo IV a la lucha final y definitiva entre varios cultos en competencia, resultando de ello la victoria del cristianismo.

III. CONCEPTO DE LA DIVINIDAD

En la religión griega de la época clásica vivían los dioses en el Olimpo, muy lejos de los humanos, bajo el gobierno de Zeus, que confiaba a cada uno de ellos unos poderes especiales. El hecho de que eran inmortales abría un abismo entre ellos y el mundo de los hombres. Los mortales reconocían su absoluta dependencia con respecto a los dioses todopoderosos, a los que estaban obligados a presentar sus plegarias y sus sacrificios. Los dioses entraban en contacto con los hombres para protegerlos o para castigarlos. El cosmos, por consiguiente, se dividía en una región feliz y un mundo infeliz. Los ciudadanos de la primera, casi sin excepción, sólo sabían de placeres y pasiones que, de hecho, eran los que se conocen en este mundo, mientras que a la humanidad

se reservaban el duro trabajo diario, el hambre y la enfermedad que, pasado un breve espacio de tiempo, desemboca en la muerte. De ahí que los griegos buscaran la inmortalidad en las hazañas famosas; aunque su espíritu permaneciera en el mundo inferior, su vida se prolongaría de algún modo en la memoria de los hombres. Sin embargo, había algunos dioses y héroes que, a semejanza de los hombres, habían conocido el dolor; de ellos más que de ninguna otra divinidad se podía esperar una actitud compasiva. Así, Deméter, que perdió a su hija, y después de muchas peregrinaciones otorgó el trigo a los hombres; Dioniso, que durante sus correrías dio al mundo el vino y enseñó el éxtasis que ayuda a olvidar las penas (λυσίπονος); Asclepio, que se aparecía en sueños y devolvía la salud a los enfermos; Heracles y Ulises, éste porque, siendo mortal, emuló a los inmortales.

En la época helenística seguían los hombres a aquellos dioses que más parecían interesarse por la humanidad. En medio de sus desdichas buscaban a unos dioses capaces de proporcionar la bienaventuranza, una felicidad que ya no fuera debida a la buena suerte, sino susceptible de ser alcanzada en virtud de los méritos personales. Un hombre había de ser capaz de imitar los ejemplos divinos, pues de otro modo quedaría excluido de la salvación; había de tener absoluta confianza y fe en la divinidad que, a su vez, exigía un servicio como el que corresponde a un esclavo o un soldado, la aceptación de ciertas normas éticas y, en el caso de los más ilustrados, un conocimiento capaz de establecer un contacto más íntimo. De esta forma, los sentimientos religiosos tendían a pasar de lo material a lo espiritual; las ofrendas materiales, que respondían sobre todo al principio de *do ut des*, cedieron el puesto a la actitud del *impera ut implorem*, es decir, que la divinidad planteaba unas exigencias no ya primariamente materiales, sino más bien de carácter espiritual; si el hombre accedía a cumplir estos mandatos, la divinidad, por su parte, estaba dispuesta a escuchar las peticiones de sus devotos. Estos se organizaban cada vez más en asociaciones cerradas, en las que se encontraban a gusto y podían tratar con otras personas que tenían las mismas ideas y estaban dispuestas a ayudar a los demás, del mismo modo que su dios accedía a salvarlos a todos.

Nótese que el culto de Asclepio en Epidauro, que data del siglo VI a.C., tuvo su mayor desarrollo en el siglo IV a.C. El gran templo de esta ciudad, el teatro y las celdas para la «incubación» datan precisamente de esta época; Cos, Pérgamo y otros centros que poseían estudios de medicina también florecieron por el mismo tiempo. Asclepio llegó a Roma el año 293 a.C. El médico, aunque se consideraba servidor de este dios, trabajaba con métodos racionales, mientras que el dios lo hacía de manera irracional. Era el dios milagroso que exigía de sus pacientes una fe absoluta, de forma que uno de sus devotos pudo exclamar: «No admiréis la magnitud de la ofrenda, sino el poder del dios». El dios en persona aconsejaba en sueños al paciente la manera de recuperar la salud. Hay también un culto místérico relacionado con este dios, que

nos es conocido a través del médico Tessalo (siglo I d.C.), al que el dios se había aparecido en el santuario de Tebas, después de haber sido preparado por los sacerdotes y al término de un ayuno, revelándole su doctrina.

También Serapis era un dios de la salud, como puede verse por las terracotas y mármoles votivos que representan pies y ojos, y que han aparecido en los templos de ambas divinidades. Sin embargo, los datos literarios y arqueológicos insisten más bien en su paridad con Zeus-Hades. Al igual que Zeus, pudo ser también un dios universal, con dominio sobre el mundo superior. A semejanza de lo que ocurría con otras divinidades, era invocado con el título de ὕψιστος, posible indicio de una influencia del judaísmo, lo mismo que el epíteto κύριος. Con otros dioses helenísticos tenía en común los títulos de βασιλεύς y σωτήρ, que lo relaciona clara y directamente con la casa real egipcia. A Zeus debe el adjetivo de μέγας, y el calificativo de εἷς θεὸς a su identificación con Helios-Sol. Del mismo modo fue introducido en los cultos de Mitra (de ahí el calificativo de *invictus)* y del Júpiter Doliqueno sirio. De Hades, en su condición de señor del mundo inferior, adoptó su aspecto severo, su acompañante Cerbero y su poder sobre la fecundidad, que se expresaba mediante el *modius* colocado sobre su cabeza o la cornucopia en la mano izquierda.

Isis, que en la época helenística aparece casi siempre junto con Serapis, recibió cada vez mayor poder, convirtiéndose en una diosa de carácter panteísta, como se desprende de los himnos a ella dedicados y de sus representaciones. En su condición de consorte de Osiris-Serapis es la reina *(regina)* del cielo, señora de los elementos, las estrellas y los planetas. No es de extrañar que tenga libre acceso al mundo inferior y que pueda prestar ayuda a sus devotos. Así, hasta finales del siglo IV d.C., sus poderes sobre la tierra y el trigo, sobre el mar y el comercio de granos son ensalzados y sirven como un elemento propagandístico al servicio del partido anticristiano. Era identificada especialmente con la diosa lunar Selene, con la Deméter eleusina y con Tyche. En todas estas identificaciones conservaba su valor íntegro la relación que la unía con la vida vegetal. En segundo lugar representaba la naturaleza femenina. Buscaba desolada los miembros dispersos de Osiris y le ayudaba a recuperar la vida; del mismo modo ayudaría como δώτειρα a sus devotos en el más allá. Es la madre divina de Horus-Harpócrates; este aspecto de su personalidad es el que más destaca en las representaciones que la muestran amamantando a su hijo. Al igual que Cibeles, ayuda a las mujeres en el parto y en la crianza de sus hijos. Es, a semejanza de Afrodita/Venus, una diosa en que destaca especialmente la feminidad, por lo que se relaciona con la siria Atargatia y la fenicia Astarté.

Todo lo dicho acerca de Isis puede aplicarse en gran parte a Cibeles. Hay, sin embargo, una gran diferencia entre ellas: Isis nunca aparece como la poderosa y a veces temible señora de los animales, como Ci-

beles, acompañada de leones. En general, puede decirse que Isis representa los sentimientos tiernos y dulces de la vida femenina, mientras que Osiris encarna los rasgos severos, duros a veces. Por muy torturada que se sintiera a causa de las desventuras de Osiris, siempre era la esposa ideal que vive únicamente para su esposo, y ello la inclina naturalmente a prestar su ayuda a todas las mujeres que se sienten desdichadas. Es también modelo de madre que cría a su hijo para que vengue a su padre. La historia de Cibeles es muy distinta. En una tradición aparece Attis como hijo suyo, aunque nacido de manera sumamente milagrosa; habitualmente, sin embargo, es considerado como su amante, del que ella exige un amor eterno, como Artemis lo exigió de Hipólito. Cuando Isis toma venganza de Set-Tifón a través de su hijo Horus, no es capaz de consumar su desquite; Attis, por otra parte, cuando comete su infidelidad contra la diosa, es enloquecido por ésta, que lo atormenta hasta el momento en que, pasada su propia locura, ha de caer de rodillas ante Zeus todopoderoso.

Este abismo que separaba a ambas diosas fue disminuyendo gradualmente a lo largo de una dilatada evolución. Cibeles se convirtió en una divinidad semejante a Juno-Deméter-Venus; pasó a ser la madre de toda vida sobre la tierra, protectora de las ciudades a semejanza de Tyche, auxiliadora de las mujeres al igual que Juno y Venus. Pero nunca desaparecieron de su culto ciertos rasgos extáticos y violentos de origen asiático que juegan un papel decisivo en su caracterización, paralelamente a lo que se observa en el culto de Dioniso.

Al estudiar la llamada tendencia sincretista en el concepto de las divinidades masculinas y femeninas en general se advierte que los rasgos originales se desdibujan en muchos casos, y que el sincretismo no siempre sigue el mismo curso; tampoco se ve con claridad por qué se produjeron estos intercambios. Pero, como ya hemos dicho, cada divinidad (en particular durante el helenismo II) parece haber tratado de acaparar todos los poderes que le fuera posible, a fin de convertirse en deidad universal del Imperio romano. Esta tendencia se echa de ver claramente en los calificativos de *invictus* o *invicta*, que en sentido propio sólo son aplicables a los Baales sirios y a Mitra. Los Baales eran divinidades atmosféricas, protectoras de las ciudades y de sus habitantes, a los que concedían la fecundidad. Sus emblemas eran el trueno, el rayo y un cetro; frecuentemente revisten un aspecto guerrero. Fueron asimilados en seguida a Zeus y Júpiter, pero sin perder del todo su naturaleza original ni los rasgos de su país de origen, donde ya se habían convertido en divinidades solares. También el Mitra iranio, cuando llegó a Occidente, se había convertido ya en una divinidad solar. Pero retuvo un puesto especial entre todas las restantes divinidades orientales, ya que su persona y su mito reflejaban una intensa espiritualidad. Era un guerrero famoso, pero al servicio del bien y de la luz contra el mal y las tinieblas; era el guardián de los juramentos y de la verdad; sus combates, en los que siempre sale victorioso, no se libran

para conquistar bienes materiales únicamente, sino para defender unos ideales también. Crea la vida vegetal mediante el sacrificio del toro, pero ello significa al mismo tiempo una victoria sobre sí mismo, ya que cumple el mandato de los dioses en contra de su propia voluntad. Como dios Sol contempla todas las acciones de la humanidad, y por ello se convierte en dios de la justicia, tomando parte, por consiguiente, en el juicio universal.

IV. RELIGIOSIDAD

1. *Mito*

Aparte de las especulaciones filosóficas y astrológicas, entre las divinidades griegas y más aún entre las orientales hay algunas cuyos mitos dieron origen a doctrinas secretas, accesibles únicamente a los iniciados y a quienes se habían convertido en discípulos seguros. A estos cultos, en consecuencia, se aplica la designación de mistéricos o misteriosóficos. Antes del período que estudiamos, en Grecia ya existían los cultos de Deméter y Dioniso, pero es ahora cuando empiezan a florecer y a difundirse por todo el mundo mediterráneo. En todo lugar en que se establecieran los griegos aparecía el culto de Deméter y Perséfone, pero el verdadero culto mistérico de ambas diosas permaneció reservado a Eleusis, de forma que quienes deseaban entrar en contacto más estrecho con estos misterios tenían que acudir a la ciudad de la espiga de trigo, lo mismo si eran reyes helenísticos que si se trataba del mismo emperador romano. Los misterios dionisíacos, sin embargo, eran accesibles también en otros muchos lugares, incluso en una ciudad tan pequeña como Pompeya (Villa dei Misteri). Los mitos de Deméter y Dioniso son muy antiguos, y en ambos casos se establece una intensa alusión al milagro de la anual cosecha de trigo y vino. Este surgir del pan y del vino del seno de la tierra una vez pasado el invierno se atribuía a tan poderosas divinidades, convirtiéndose para los iniciados en símbolo de su propia muerte y resurrección. Los dioses orientales de la vegetación responden al mismo esquema, pero cada uno de ellos tiene su propio mito, a veces con variantes, según el país y la época. Entre estos cultos orientales, los más favorecidos en Grecia fueron los egipcios (Isis y Serapis), pero nunca llegaron a desplazar a los misterios autóctonos griegos. Durante el helenismo II, todos los cultos mistéricos se difundieron por el Imperio romano; sin embargo, es de notar que en Grecia los únicos que practicaron el culto de Mitra fueron los romanos. Esto demuestra que la religión griega seguía siendo capaz de satisfacer los sentimientos personales todavía en época helenística.

Ciertamente, Deméter, que buscó a su hija en unas terribles peregrinaciones hasta que logró encontrarla, es muy semejante a la Isis egipcia y a la Cibeles frigia. Las tres pertenecen al mismo tipo de diosas madres, y las tres, a causa de sus propias desventuras, se mueven

por una profunda compasión hacia el triste destino de la humanidad, lo que las ha convertido en motivo de esperanza para todos los mortales.

Según las fuentes arqueológicas, Deméter e Isis son representadas a veces juntas en un mismo relieve, mientras que en las fuentes literarias sus mitos presentan ciertas afinidades muy intensas; ello es así, en todo caso, conforme al relato de Plutarco, *De Iside et Osiride* (siglo II d.C.).

Osiris, rey y dios, otorgó al pueblo egipcio «los frutos de la civilización, al darle leyes y enseñarle a honrar a los dioses». Hermanas suyas eran Isis y Neftis, mientras que Tifón o Set era hermano suyo. Osiris tomó por esposa a Isis. Tifón tramó un engaño traicionero; fabricó un cofre que se ajustaba a las medidas del cuerpo de Osiris. Durante una fiesta prometió regalar el cofre a quien encajara en él perfectamente, y cuando Osiris entró en la caja, Tifón y sus compañeros ajustaron enseguida la tapa y llevaron el cofre al río, arrojándolo en él para que fuera arrastrado hasta el mar. Isis viajó por todas partes buscando a su esposo. Pasado cierto tiempo supo que el cofre había arribado cerca de Biblos, y que las olas lo habían depositado suavemente en medio de un bosquecillo de brezos (ἐρείκη). Sigue en seguida una escena que recuerda otra relacionada con Deméter, que fue aceptada en la casa del rey Keleo de Eleusis y crió al niño Triptolemo con intención de otorgarle la inmortalidad. Del mismo modo, Isis llegó a Biblos «y se sentó junto a un manantial, toda llena de aflicción y deshecha en lágrimas; con nadie cambió palabra alguna, a excepción del saludo que dirigió a las doncellas de la reina, tratándolas con gran amabilidad. Logró tal confianza con la reina que ésta le encargó la crianza de su hijo. Lo crió dándole a chupar un dedo en lugar del pecho, intentando por la noche quemar las porciones mortales de su cuerpo. La reina, que había estado vigilando, cuando vio a su hijo en medio de las llamas lanzó un fuerte grito, privándolo de la inmortalidad». Isis apartó entonces el brezo (ἐρείκη), usado como soporte en el palacio del rey, y encontró el cofre con el cuerpo de Osiris. Marchó entonces junto a su hijo Horus y ocultó el cofre en un lugar alejado del camino; pero Tifón lo halló y, reconociendo el cuerpo, lo dividió en catorce partes, que esparció por diferentes lugares. Según la tradición, resultado del desmembramiento de Osiris fue que en Egipto hubiera muchas supuestas tumbas de Osiris, pues Isis organizó honras fúnebres en su honor en cada uno de los lugares en que halló un fragmento. Más tarde, Osiris retornó junto a Horus desde el mundo inferior y le preparó para luchar contra Tifón. La batalla duró muchos días, hasta que Horus logró la victoria. Tifón fue derrotado en otras dos batallas. Osiris se unió a Isis después de su muerte, lo que la convirtió en madre de Harpócrates, nacido antes de tiempo y con sus miembros inferiores débiles. Se decía también que Osiris había sido sepultado en Menfis, donde los egipcios tributaban culto a su encarnación, el toro Apis.

Osiris, al igual que Perséfone, tenía dos dominios, es decir, en el

mundo inferior y en el superior; en ambos actúa como dador de la vida. En su mito, Osiris es consorte de Isis; en el mito de Cibeles, sin embargo, Attis es tan sólo su rendido amante. Esta diosa asiática, que era venerada especialmente en Frigia, en su origen era también madre de todo cuanto vive y existe en la naturaleza. Deméter es la madre de la espiga de trigo y de la vegetación. Cibeles es, ante todo, la poderosa señora de los animales, semejante, por tanto, a otras diosas asiáticas relacionadas con el león, rey de los animales. El mito de su amor hacia Attis nos es trasmitido por Pausanias (siglo II d.C.) y por Arnobio, un autor cristiano (siglo III d.C.). El mito que estos autores nos trasmiten es la versión oficial que se enseñaba en Pessino, centro del culto frigio (los rasgos principales de este relato se reflejan en las representaciones artísticas):

Una enorme roca llamada Agdo, en Frigia, adoptó la forma de la gran Madre. Mientras estaba dormida, Zeus trató de hacerle al emor, a lo que se resistió la diosa; en la lucha que se siguió, Zeus perdió su semilla. De la roca (= la diosa) nació un ser bisexual de rasgos brutales, llamado Agdistis. Los dioses se angustiaron, tratando de domesticarlo. Liber, o Baco, mezcló vino con el agua de la fuente en que Agdistis acostumbraba a beber. Cuando éste hubo caído en un profundo sueño, Baco ató sus partes viriles a un árbol, con el resultado de que, al despertarse, el monstruo perdió su virilidad. De su sangre derramada brotó después un granado o un almendro, que fructificó a su debido tiempo. Nana, hija del rey del río Sangario, tomó de sus frutos y los colocó en su regazo, quedando embarazada. Después de muchos apuros, en que Cibeles la ayudó, dio a luz un niño, Attis. Fue expuesto por Sangario, pero una cabra lo encontró y crió. El niño se hizo mayor y fue pastor. Era tan hermoso que la misma madre de los dioses se enamoró de él, haciéndolo su favorito a condición de que aceptara únicamente los favores de su divina protectora. Pero la mala suerte quiso que Attis se dejara seducir por una ninfa, y Cibeles tomó venganza. Hizo que Attis se volviera loco y que se emasculara bajo un árbol a orillas del río Gallo. De su sangre brotó una fuente de cuatro bocas. Algunos autores dicen que Attis fue cambiado en pino, y que de esta forma nunca llegó a conocer la muerte, pero otros refieren que realmente murió, y que su sepulcro podía verse en Pessino. Las fuentes arqueológicas representan su emasculación, sugiriendo algunas de ellas el momento en que está a punto de despertarse (cf. Plutarco, *De Iside et Osiride*, 69); un relieve le muestra ya muerto. Pero la diosa sintió compasión de Attis y pidió a Júpiter (así, Arnobio, 5, 7; 5, 14) que resucitara a su amante. Pero no se permitió a Attis revivir por completo. Unicamente su dedo meñique recuperaría el movimiento, y sus cabellos nunca dejarían de crecer. Sin embargo, de Plutarco *(De Iside et Osiride*, 69) y de algunos monumentos se deduce que, según otra tradición, el dios frigio dormía durante el invierno y se despertaba al llegar el verano. En cualquier caso, lo que parece desprenderse con

claridad del mito es que la pasión de Cibeles por Attis estaba íntimamente relacionada con la naturaleza, de la que era señora la diosa.

En el mito del Mitra iranio, sin embargo, el dios principal es el creador (δημιουργός) del orden natural. Nos es mejor conocido a través de los monumentos del período romano que por los autores clásicos. Después de la creación del mundo, Saturno o Kronos entregó sus poderes a su sucesor Júpiter, identificado con el dios iranio Ahura Mazda. Este dios de la luz, que representa la vida y el bien, tiene entablado un combate eterno con el poder de las tinieblas, que representa el mal y la muerte. En esta lucha, Mitra es el fiel auxiliar de Ahura Mazda u Ohrmuzd. Había nacido de una roca *(petra genetrix)*, símbolo de la bóveda celeste. Al nacer aparece ya provisto de arco, aljaba y puñal, que anuncian sus obras futuras. Es frecuente representarlo en un bosque, manejando el arco y las flechas, como un rey persa en una cacería. A veces dispara sus flechas contra una roca (= el cielo) o contra las nubes, de las que se derrama milagrosamente la lluvia: una fuente perenne *(fons perennis)* o néctar. La hazaña más famosa de Mitra fue el sacrificio del toro. Los diferentes episodios pueden seguirse a través de los monumentos. Primero vemos al dios dando caza al toro, que pasta tranquilamente en las praderas; después de mucho luchar, logra dominar a la bestia y la lleva triunfalmente sobre sus hombros a una gruta *(transitus dei)*. En la gruta, contra su voluntad y por orden del dios supremo, sacrifica el toro. De la sangre del animal agonizante brota una nueva vegetación en forma de espigas de trigo. Después de esta escena del *tauroktonos* viene una serie de ellas que nos hablan de sus relaciones con el dios solar. Mitra concluye un acuerdo con Sol que, al parecer, le había dado antes el mandato de parte de Júpiter (Ahura Mazda) para que matase al toro. Se ve entonces al Sol arrodillado ante el dios iranio, que le da el espaldarazo. En un banquete sagrado, ambos comen la carne del toro sacrificado y beben su sangre. Al final de su vida terrena, Mitra asciende al cielo junto con el Sol en una carroza.

2. *Doctrina y culto*

Apenas sabemos nada de la doctrina que se deducía de todos estos mitos, salvo en el caso del mitraísmo. Los cultos místéricos eran secretos, y estos secretos eran transmitidos *(tradere)* de padre a hijo o de sacerdote a iniciados. Quienes poseían conocimientos del culto eran por lo general sabios ancianos que aceptaban exponer su sabiduría únicamente después de cierto tiempo de preparación. En el mitraísmo, los magos o *patres* de la comunidad aparecen representados muchas veces con sus atributos (anillo, báculo y rollo) que los asemejan a los filósofos (de ahí el título *magister sacrorum)*. El sacerdote de Menfis que proporcionó a Tessalo (cf. p. 505) su visión de Asclepio era un sabio anciano que poseía además el arte de la lecanomancia. El sacerdote Mitra, que en el libro de Apuleyo inicia a Lucio en el culto de Isis,

consulta los libros sagrados antes de hacerlo; en la Villa de los Misterios de Pompeya se ve también el libro sagrado. Pero, según parece, estos escritos sagrados contenían más bien directrices para los ritos, las ceremonias, así como *formulae* en vez de doctrinas, que, como en la mayor parte de las religiones de la antigüedad, no tendrían carácter dogmático. Según Aristóteles *(Metafísica,* A 2, p. 982b, 12ss), el asombro ante las cosas hace que el hombre acuda a la religión y a la filosofía. En consecuencia, los diversos sistemas filosóficos influyeron sobre la religión; las teorías astronómicas y astrológicas son comunes a ambas. Al igual que ocurre en la magia, para alcanzar el favor de los dioses hay que observar estrictamente las ceremonias adecuadas. La divinidad exige fe completa y obediencia *(servus; militia);* en los ritos, cada cual sigue el ejemplo divino y todos los miembros de la comunidad representan el papel que les corresponde en la representación del drama sagrado, que debe culminar en un momento de máxima tensión psicológica. A fin de excluir al *profanum vulgus,* era normal atarse con un juramento sagrado *(sacramentum);* de esta forma, los adeptos *(socii; sodales)* quedaban aún más estrechamente unidos en su comunidad. A veces nos es dado, a través de las fuentes antiguas arqueológicas o literarias, asistir a la liturgia y a los servicios sagrados, tales como la iniciación, las purificaciones, procesiones, himnos y banquetes. Cada culto tenía un cuerpo sacerdotal, a veces muy numeroso, distribuido en distintas categorías, con sus correspondientes ayudantes.

a) El dios se concebía en el mitraísmo como defensor de la justicia y guía victorioso. Los títulos que sus devotos le atribuyen en las dedicatorias expresan claramente las esperanzas de éstos. Era el dios Sol, nacido el 25 de diciembre, fecha que recibe el nombre de *natalis dei invicti.* En su compañía aparecen frecuentemente Cautes con antorcha levantada y Cautopates con su antorcha ardiendo en posición invertida. Ambos son *hypostases* del mismo Mitra, que de esta forma se mantiene alerta todo el día. Hay que rendir adoración al dios especialmente entre la mañana y la tarde, así como el día 16 de cada mes. También recibe el título de μεσίτης como «mediador» entre el dios supremo y los hombres. En el culto se rememoran sus grandes obras, especialmente su nacimiento, el milagro del agua, el sacrificio del toro y su banquete sagrado.

El nuevo *mystes* nacía al culto como un niño desnudo; iniciaba una nueva vida después de haber superado numerosas pruebas. Tertuliano, *De baptismo,* 5, habla de una purificación que se compara con el bautismo, y en diversos lugares informa de que esa purificación aseguraba una *expiationem delictorum,* el perdón de los pecados. En los santuarios mitraicos se encuentra con frecuencia una piscina, y los mismos santuarios están situados muchas veces cerca de un río o un manantial (el nacimiento de Mitra tuvo lugar junto a una fuente, *fons perennis).* Por otra parte, dos versos de un himno aparecido en el mitreo de Santa Prisca, en el Aventino, afirman que el agua procedente de la roca

contra la que Mitra lanzó sus flechas equivalía al néctar, bebida de la inmortalidad.

Los adeptos del dios Sol veneraban también los cuatro elementos que aparecen frecuentemente representados en los monumentos por el grupo simbólico de un pájaro, una serpiente, un barco y un león. Es probable que, al igual que en los misterios isiacos, los iniciados emprendieran un viaje simbólico a través de *omnia elementa*. Además, en su condición de dios Sol y *kosmokrator*, Mitra reinaba sobre los siete planetas y los doce signos del zodiaco. Algunas de las ceremonias, por consiguiente, estarían relacionadas con los elementos y los planetas. También se reflejan en el culto las hazañas heroicas de Mitra antes del sacrificio del toro y su *transitus* (cf. p. 498); sus devotos llevaban una carga a hombros a semejanza de Mitra, cuando cargó con el toro y llevó a cabo la obra divina *(maxima divum)*. A semejanza del cuervo que comunicó a Mitra la orden de sacrificar el toro, un iniciado, que llevaba el nombre de *corax* y portaba muchas veces una máscara de cuervo, cumplía la tarea de heraldo *(ceryx)* y ayudante. La escena del sacrificio del toro va íntimamente unida a la del banquete sagrado. En algunos grandes relieves, especialmente los de la región del Rhin, ambas escenas aparecen representadas por cada una de las caras. La importancia que reviste el sacrificio del toro se desprende no sólo de la creación de la planta de la vida, sino también del hecho de que la carne y la sangre del animal contienen la sustancia de la eternidad. En otros monumentos vemos a Mitra y al Sol, su compañero, antes de ascender al cielo. Aparecen reclinados junto a una mesa, a veces cubierta con la piel del toro; en la comunidad mitraica los adeptos asistían a un banquete de carne y sangre o de sus elementos sustitutivos, el pan y el vino. Este banquete sagrado era, según Tertuliano, *De praescr. haer.*, 40, una imitación diabólica de la eucaristía, y se suponía que era capaz de otorgar la vida eterna.

Un verso del mitreo de Santa Prisca expresa claramente esta idea: *Et nos servasti eternali sanguine fuso* («nos salvaste al derramar esta sangre eterna»). En otro verso se combinan las ideas de renacimiento y regeneración. A quienes participaban en este banquete se concedía la inmortalidad; después de la muerte, sus almas ascendían a la luz eterna, del mismo modo que Sol y Mitra subieron en su carro a los cielos.

Los hallazgos arqueológicos (mitreo de Santa Prisca en Roma; Ostia) nos permiten asistir a las procesiones que tenían lugar en el santuario. En dos de ellos ocupa un puesto destacado el toro. Será sacrificado no sólo en calidad de ofrenda a mayor honor del dios, sino también para reiterar la más gloriosa hazaña de Mitra. En un caso, el toro forma parte de una *suovetaurilia* (cerdo, oveja y toro) ofrecida con motivo de la ampliación del templo subterráneo (Roma). Algunos iniciados de alta jerarquía aparecen portando un gran vaso, un plato de vidrio con pan, candelabros, ramos de palma y un gallo. Otras dos procesiones representan los siete grados de los iniciados con sus emble-

mas; los últimos nos son conocidos también a través de mosaicos de Ostia. Cada uno de ellos está bajo la especial protección de uno de los planetas. Van dispuestos como sigue:

1)	corax	cuervo	Mercurio	báculo mágico y copa
2)	nymphus	novia	Venus	antorcha, lámpara y diadema
3)	miles	soldado	Marte	yelmo, bolsa y lanza
4)	leo	león	Júpiter	brasero, matraca, rayo
5)	perses	persa	Luna	hoz, guadaña y media luna
6)	heliodromus	mensajero del Sol	Sol	látigo, antorcha y halo radiado
7)	pater	padre	Saturno	anillo, báculo, gorro frigio, hoz

Cada uno de estos grados pone al devoto en contacto cada vez más estrecho con Mitra; los iniciados de grado más alto son los representantes del dios sobre la tierra. Los tres grados inferiores están formados por aspirantes, mientras que los partícipes de pleno derecho son los que ya han alcanzado el cuarto. Las obras de Mitra se van reflejando en distintos grados, como se desprende claramente de los de *corax, miles* (cf. *transitus dei), heliodromus* (Sol); es posible que también tengan algo que ver con los elementos: *corax* (aire); *nymphus* (agua); *miles* (tierra); *leo* (fuego). Un suelo de mosaico de uno de los santuarios aparecidos en Ostia muestra las siete esferas planetarias. Como se ha observado acertadamente, representan la doctrina mitraica del alma (Orígenes, *Contra Celsum*, 6, 22). El alma, que entra en el cuerpo humano procedente de la luz celeste, atraviesa las siete esferas y recibe diversas cualidades que le van comunicando cada uno de los siete planetas. Cuando el alma se libera del cuerpo en la muerte, vuelve a atravesar las esferas de los planetas y va deponiendo una tras otra sus cualidades antes de retornar a la luz eterna. Ya durante su vida se prepara el *mystes* de Mitra para este viaje hacia los cielos, tomando parte en el culto. Es verosímil que cada vez que asciende a un grado superior pase por una iniciación y una consagración especiales. Según Tertuliano, el *miles* era marcado con un signo en la frente, y cuando era iniciado en la cueva, se le ofrecía una guirnalda con la punta de su espada, colocándola después sobre su cabeza; el iniciado tenía que retirarla con la palma de la mano, dejándola caer sobre el hombro, diciendo al mismo tiempo que sólo Mitra era su corona. Por otra parte, Porfirio nos ha trasmitido algunos detalles sobre la iniciación de los leones: los iniciados de este grado reciben sobre sus cabezas miel en vez de agua para purificarse, de forma que sus manos queden limpias del mal, del crimen o de cualquier otra impureza al adquirir la condición de iniciados. (Es éste el tipo de absolución que les va mejor, ya que el agua, elemento purificador habitual, es enemiga del fuego, el purificador por excelencia). También purifican sus lenguas de todo pecado con miel.

En este contexto resultan interesantes tres versos del mitreo de Santa Prisca:

1) *Nama leonibus novis et multis annis* («¡salud a los leones por nuevos y muchos años!»). Se trata, probablemente, de un saludo a los leones después de su instauración.

2) *Accipe thuricremos pater accipe sancte leones / per quos thuradamus per quos consumimur ipsi* («recibe, Padre santo, los leones quemadores de incienso, mediante los que ofrecemos el incienso, mediante los que nosotros mismos somos consumidos»). Las últimas palabras pueden referirse a la creencia estoica en la conflagración final del cosmos, que también era aceptada en los misterios mitraicos, como se ve claramente en una representación de la escena del Sol y Faetón en el mitreo de Dieburgo en Alemania.

Es preciso aludir a la adoración del dios Tiempo Eterno, del que se han hallado numerosas representaciones en los santuarios. Al parecer, algunos «leones» portaban durante las ceremonias máscaras de este animal. Ello guarda relación con el hecho de que el dios Tiempo mitraico ostenta una cabeza de león voraz (símbolo del fuego). Su cuerpo lleva en torno una serpiente enroscada en cuyo cuerpo aparecen como adornos los signos del zodiaco. En esta figura se combinan el Zrvan akarana iranio (tiempo infinito), Kronos-Chronos y Saturno; hay una inscripción en que una de estas imágenes de Aioon se consagra a Ahrimán, el dios del mal. A veces adopta la figura de un dios joven y se identifica con el mismo Mitra, pero otras estatuas le presentan como un ser terrible y omnipotente.

b) Cuando el culto de Cibeles llegó a Roma, se le edificó un templo en el Palatino. Este santuario nos es conocido gracias a las excavaciones de P. Romanelli y a una representación del mismo en el *Ara Pietatis* de Claudio (41-54 d.C.). Parece ser que este edificio, que se incendió y fue reconstruido varias veces, era relativamente pequeño; existió hasta el siglo V d.C. La fachada ostentaba seis columnas y un frontón decorado en el centro con un trono en que aparecía la corona murada de Cibeles. Romanelli halló numerosas figuritas de terracota representando a Attis, fechables en la época republicana. Se erigieron estatuas de la misma Cibeles y de la sacerdotisa Quinta Claudia, que en 204 a.C. llevó el navío con la efigie de la diosa desde Ostia a Roma. Delante del santuario había un pequeño teatro en el que se celebraban representaciones dramáticas durante las fiestas de las Megalensia (cf. *infra*). Al pie del Palatino se hallaba el *circus maximus*, con el que también se relacionaba la diosa vencedora de la vida y de la muerte, y en cuya *spina* estaba representada cabalgando sobre un león. Cerca del circo de Nerón, en el Vaticano, había otro santuario consagrado a la diosa. De este llamado *Phrygianum* se conocen numerosas inscripciones taurobólicas de fecha tardía (la mayor parte del siglo IV d.C.); cf. *infra*. Su recinto sagrado de

Ostia, en el que también había una capilla distinta para Attis y numerosas estancias para los *collegia*, data del siglo II d.C. En este extenso *campus* se han hallado muchas estatuas, relieves y dedicatorias. Este culto tuvo un auge especial en el sur de las Galias, con Lyón como centro. Pero, hablando en general, estos santuarios esparcidos por todo el Imperio no nos revelan muchos detalles relacionados con el culto, que primariamente tenía un carácter oficial. Lo mismo puede decirse de las fiestas celebradas en marzo y abril.

Nuestra fuente principal para el conocimiento de las fiestas de marzo es un calendario de 354 d.C., que las da en el siguiente orden:

15 de marzo	*Canna intrat*
22 de marzo	*Arbor intrat*
24 de marzo	*Sanguem* o *Sanguis*
25 de marzo	*Hilaria*
26 de marzo	*Requietio*
27 de marzo	*Lavatio*
28 de marzo	*Initium Caiani*

De otras fuentes podemos deducir que los emperadores Claudio y Antonino Pío reorganizaron el culto y las fiestas destacando en ellas la figura de Attis. La ceremonia de la «entrada de la caña» estaba a cargo de los *cannephori*, quienes, después de haber segado la caña, la llevaban al templo en procesión. Esta caña podía simbolizar el abandono de Attis a orillas del río Gallo y su milagrosa salvación o su emasculación, que el emperador Juliano llamaba «siega sagrada e inefable» (Graillot supone que habría una alusión al amor de Attis por la ninfa; cf. p. 497). Con motivo de estas fiestas, el *archigallus* ofrecía un toro de seis años por la fertilidad de los pastos de la montaña.

Del día 15 en adelante se celebraba un ayuno. El 22 llevaban los *dendrophori* un árbol, que casi con toda seguridad sería el pino que simboliza a Attis, y lo ponían en el Palatino. El árbol se alzaba en el templo y los devotos lloraban al dios muerto. Al día siguiente, fiesta de los *salii*, que más tarde entraron en relación con el ciclo de Attis, los sacerdotes ejecutaban su danza sagrada con escudos y lanzas, a modo de los *corybantes* (cf. p. 489). El «día de la sangre» los devotos o *galli* se laceraban y herían en memoria de la emasculación de Attis, mientras que otros se castraban para unirse a sus filas. El pino era llevado entonces al interior del templo, donde permanecía hasta el año siguiente. Esta *katabasis* simbolizaba el entierro de Attis y su descenso al mundo inferior. Las *hilaria* del día siguiente constituían, como su mismo nombre indica, una celebración festiva. Según Macrobio *(Sat.*, I, 21, 10), el 25 de marzo era el primer día del año en que el sol hace que el día resulte más largo que la noche *(sol diem longiorem nocte protendit)*. Se suele aceptar que esta celebración se parecía a las de las fechas anteriores, y que conmemoraba la resurrección de Attis. Sin embargo, como ha señalado Lambrechts, es posible que las *hilaria* tuvieran lugar antes de la

lavatio sólo en una época posterior de la historia de estos ritos, y que no aludieran al gozo de la diosa y sus seguidores por la resurrección de Attis, sino que se celebraran para conmemorar el final del luto de Cibeles después de bañarse en el Almo. Lambrechts ha demostrado que se produjo una evolución en las sucesivas fiestas. Parece claro que había dos series principales, la primera relacionada con Attis y la segunda con Cibeles. Las *hilaria* quedaron, al pasar el tiempo, como transición entre el final de la pasión de Attis y la reunión de Cibeles con su amante. El día de descanso *(requietio)* adoptó, en consecuencia, un carácter más definido. Las fiestas de Attis *(Attideia)* celebradas en las zonas más retiradas del santuario terminaron por adoptar el carácter de misterios; las fiestas de Cibeles conservaron su tono más público y oficial, como lo demuestran las procesiones en que también tomaban parte las representaciones oficiales. El *initium Caiani* final tenía lugar en el santuario enclavado cerca del Vaticano, junto al circo de Gayo Calígula. El término *initium* parece indicar el comienzo de algo, pero esto es todo lo que podemos decir en relación con la ceremonia final.

En el siglo VI d.C., nos cuenta Damascio que en Hierápolis de Siria tuvo un sueño en que se vio convertido en Attis (ὁ Ἄττης γενέαι), y que la madre de los dioses celebraba para él la fiesta de las *hilaria*, como prueba de que se había salvado del mundo inferior (την ἐξ ἅδου γεγονυῖαν ἡμῶν σωτηρίαν). Las palabras «me he convertido en iniciado de Attis» (γέγονα μύστης Ἄττεως) aparecen en una fórmula secreta transmitida por Fírmico Materno (siglo IV d.C.) y, en una forma variante, por Clemente de Alejandría (siglo II d.C.). Clemente *(Protr.*, 2, 15, 3) menciona cuatro «signos de iniciación»: ἐκ τυμπάνου, ἐφαγον, ἐκ κυμβάλου ἔπιον, εκερνοφόρησα, ὑπὸ τὸν παστὸν ὑπέδυν, mientras que Fírmico *(De err. rel, prof.*, XVIII, 1) da tres en dos versiones distintas:

1) εκ τυμπάνου βέβρωκα, ἐκ κυμβάλου πέπωκα γέγονα μύστης Ἄττεως.

2) *De tympano manducavi, de cymbalo bibi, et religionis secreta perdidici*, es decir, después de aprender los secretos de los misterios, me he convertido en iniciado de Attis; la variante de Clemente ha sido en general interpretada como alusión a la entrada en el παστὸς, la cámara nupcial del santuario. No está claro qué es lo que realmente se comía y bebía de los instrumentos sagrados que eran comúnmente usados en el culto. «Llevar el vaso» es una expresión que también aparece en el rito del taurobolio (cf. *infra)*. Su significado es más obvio en este contexto, pero no está claro si se llevaban las *vires*, es decir, los testículos o la sangre del toro.

Después de las fiestas de marzo en honor de Cibeles y Attis venían las *Megale(n)sia* (llamada así por la Μήτηρ μεγάλη) en honor de Cibeles sola. El 4 de abril era el aniversario de la llegada de la diosa a Roma en el año 204 a.C., el día 10 del mismo mes se conmemoraba la dedicación de su templo en el Palatino *(dies natalis)*. Durante aquellas

festividades, la aristocracia romana, que había introducido este culto en Roma (cf. p. 489), jugaba un importante papel. A sus miembros correspondía organizar los sacrificios, el banquete *(lectisternium)* para todo el pueblo y las comidas de confraternidad, así como los *ludi megalenses*, que consistían en las representaciones del *circus maximus* (en cuya *spina* había una imagen de la diosa) y en las del teatro situado frente a su templo, durante las que se hallaba presente su estatua. Sólo los romanos libres por nacimiento eran admitidos a aquellos *ludi*.

La misma evolución que advertimos en las fiestas de marzo aparece también en la ceremonia del taurobolio, como recientemente ha demostrado R. Duthoy. A veces aparece también el término *criobolium*. Estos nombres derivan de la costumbre de tomar un toro o un carnero, matarlo (βαλλειν) y comer su carne en un banquete de confraternización; ambos animales estaban especialmente relacionados con la virilidad. (Más adelante, sus órganos genitales desempeñarían un cometido especial en el rito.) Las fuentes epigráficas mencionan la práctica de esta ceremonia en Roma entre 295 y 390 d.C., pero en Ostia y en las provincias romanas se han hallado inscripciones taurobólicas que se remontan a 160 d.C.

La mejor fuente literaria para el conocimiento de este rito también es tardía. El poeta Prudencio *(Perist.*, 10, 1011ss), que escribía en 410 d.C., nos da una larga descripción: el sumo sacerdote *(summus sacerdos = archigallus)* desciende a un hoyo, revestido de sus ornamentos; se coloca entonces una plataforma de madera encima del hoyo; por los agujeros practicados en ella fluye la sangre del toro sobre el sacerdote, que además la lame. Cuando es retirado el cuerpo del animal, el *archigallus*, que presenta un aspecto horrible, se muestra al pueblo, que lo adora desde lejos *(adorat eminus)*. Es posible que el hoyo descubierto cerca del santuario de Attis en Ostia estuviera destinado a este uso. Pero, ¿cuál es el significado real de esta ceremonia? Según Prudencio, el sacerdote era venerado como un dios, mientras que Fírmico Materno afirma *(ca.* 350 d.C.) que esa sangre mancha pero no redime *(polluit sanguis iste, non redimit)*, en contraste con la sangre de Cristo. Puede que se aluda así a la creencia, difundida en el siglo VI, de que el *taurobolium* procuraba una purificación espiritual. Por otra parte, también hallamos la idea de que la sangre del toro o del carnero renovaba la virilidad. En este sentido resultan de especial interés dos datos tardíos de Roma. Un poema fechado en 394 d.C. contiene el verso *vivere cum speras mundus viginti in annos*, «cuando esperas vivir puro durante veinte años». El efecto del taurobolio aparece aquí claramente restringido a un determinado número de años. En una inscripción del año 376 d.C. se habla incluso de *in aeternum renatus*. Pero aquí nos hallamos al final de la evolución; en el caso de la primera inscripción puede hablarse en general de que los *taurobolia* (que podían celebrarse en distintos días del año, no relacionados, por tanto, con las fiestas de marzo y abril) tenían por objeto asegurar el bienestar *(pro salute)* del

emperador, de la familia imperial, del senado, la ciudad, el ejército o la armada.

c) Nuevas excavaciones han demostrado que el templo de Serapis en Menfis es anterior al de Alejandría. Se sabe que el Serapeium de Menfis está enclavado cerca de la necrópolis de los Apis, pero aún no ha sido explorado. Un largo *dromos* decorado con teorías de esfinges desde la época de Nectanebo I (378-360 a.C.), fundador de la XXX dinastía, conduce al santuario. Tolomeo I (306-285), que reorganizó el culto e introdujo en él fuertes elementos dionisiacos, construyó un gran hemiciclo con estatuas de filósofos y poetas; hay también un pequeño edificio aparte para Apis y un *lychnapterion*, o construcción para uso de los *lychnaptae*, es decir, los encargados de preparar las luces para la necrópolis y el culto funerario. Dentro del recinto sagrado vivían los κάτοχοι a los que no estaba permitido abandonar el santuario de su dios; se daban oráculos y era practicada la *incubación*. Una inscripción recientemente hallada menciona que Tolomeo III «edificó el templo y el recinto sagrado de Ousor-Hapi». Este templo, destruido en 391 d.C., estaba situado en una colina artificial, según afirmaba más tarde Rufino. La explanada era accesible por una escalinata de cien peldaños; era cuadrada y de grandes dimensiones. Había también unos propíleos y un enorme pórtico cuadrado, en el que se alzaban un templo dedicado a Anubis y una biblioteca. En las proximidades hay una necrópolis.

Son bien conocidos los dos Serapeia de Roma, uno construido el año 38 d.C. en el Campo de Marte y el otro, durante el reinado de Caracalla, en el Quirinal. El templo de Calígula estaba dedicado simultáneamente a Isis y a Serapis. Algunas monedas demuestran que este templo de Isis estaba rodeado por un gran pórtico. El plano marmóreo de Roma presenta el Serapeum como una construcción exenta con un gran ábside semicircular en su extremo sur. También los particulares edificaron algunos pequeños santuarios de Isis y Serapis (Delos, Pompeya). El Iseum de Pompeya se halla enclavado en una explanada rectangular rodeada de un peristilo de 25 columnas. El santuario consiste en un *naos* y un *pronaos* a los que se accede por siete peldaños. Es probable que en el *naos* se alzaran las estatuas de Isis y Serapis. Delante del templo hay un altar; en el ángulo sudeste de la explanada hay una pequeña estancia subterránea con una piscina, que puede tomarse por un *megaron* (inscripción de Ostia) o como una estancia reservada para las iniciaciones. Hay otras cinco habitaciones menos importantes (cocina, comedor). Normalmente había habitaciones reservadas para los sacerdotes, tales como los *pastophori* (portadores de capillas), mientras que el origen egipcio de este culto se subrayaba mediante las pinturas y las estatuas. A veces se narraba en ellas el mito de Isis y Osiris; también estaban presentes las principales divinidades: Serapis-Anubis-Horus y Harpócrates. En dos pinturas de Herculano pueden verse las ceremonias que tenían lugar antes de entrar en el templo. En una de ellas,

un sacerdote, asistido por dos ministros, sostiene en sus manos, cubiertas con un velo, el vaso que contiene el agua del Nilo-Osiris. Otro sacerdote cuida del fuego que arde en un altar frente al santuario, mientras que otro sacerdote asiste a su lado con un báculo en cada mano; delante de la escalinata, otro sacerdote, con la cabeza rapada, como todos los demás, sostiene un cetro con su mano derecha levantada, mientras que en la izquierda porta un sistro. Dos grupos de músicos —algunos con instrumentos en las manos—aclaman a la diosa. Esta pintura representa probablemente las ceremonias matutinas, cuando los devotos saludaban el retorno de la luz (Apuleyo, *Met.*, 11, 20). La otra pintura representa el recinto del templo y un edificio con columnas. Sobre la plataforma, un negro, vestido con un faldellín y una capa sobre los hombros, tocado con hojas y una flor de loto, ejecuta una danza; lleva una máscara sobre la cara. Probablemente representa a Osiris o al dios Bes. Sacerdotes, mujeres y niños le acompañan con sistros, un tímpano y una flauta. Frente al templo hay un altar humeante, al que una mujer y un niño acercan las ofrendas. En ambas pinturas aparecen esfinges, íbices y palmeras que indican el carácter egipcio de este culto. Hay también relieves con el tema de la procesión. Uno de ellos, procedente con probabilidad de Roma y ahora en los Museos Vaticanos, muestra cuatro personajes caminando en fila:

1) una sacerdotisa con una flor de loto sobre la cabeza y una *situla* (urna) en la mano izquierda, mientras que en su brazo derecho aparece enroscada una serpiente;

2) un sacerdote con diadema en la cabeza; con ambas manos sostiene ante sí un rollo abierto (ἱερογραμματεύς);

3) un sacerdote (προφήτης) *capite velato*, que sostiene con sus manos cubiertas por un velo el vaso con agua sagrada del Nilo;

4) una sacerdotisa sosteniendo un sistro en la mano izquierda y un *simpulum* (pequeño cazo) en la derecha.

En un relieve, actualmente en Berlín, aparece Anubis guiando la procesión. Sostiene una palma y un plato. En el cortejo toma parte un niño que toca la flauta doble. Nótese que en todos los misterios aparece el niño como símbolo de pureza, y que muchas veces es considerado mediador entre lo divino y lo humano (oráculos, profecías).

Lo mismo que ocurre en el culto de Cibeles, también en las ceremonias públicas isiacas hay procesiones carnavalescas. En el culto de Isis éstas tienen lugar en relación con el *navigium Isidis* (ηλοιαφέσια) del 5 de marzo, cuando se inicia la nueva estación naviera. Esta diosa se considera protectora de los barcos, la navegación y los puertos (Isis *pelagia, pharia, euploia)*. En esa fecha se bota un nuevo navío consagrado a la diosa. Como ha demostrado Alföldi, el navío de Isis que aparece en monedas del siglo IV constituía incluso un medio propagandístico relacionado con los *vota publica* a comienzos del año.

Entre el 13 y el 16 de noviembre y desde el 29 de octubre al 1 de noviembre se conmemoraba en los santuarios el hallazgo *(inventio,*

εὕρεσις) del cuerpo de Osiris. En tales fechas se representaba la historia de Isis y Osiris: los viajes de Isis, sus lamentaciones, el hallazgo del cuerpo de Osiris desmembrado por Set-Tifón, su resurrección (Fírmico Materno, *De err. prof. rel.*, 22, 2; *tu iacentia lapidis membra componis)*. Fírmico Materno cita una fórmula que pronunciaba el sacerdote cuando, después de las lamentaciones, había ungido la garganta de los iniciados y se hacía la luz:

Θαρρεῖτε μύσται τοῦ θεοῦ σεσωσμένου
ἔσται γαρ ἡμῖν ἐκ πόνων σωτηρία

«Alegraos, iniciados, porque ha sido salvado el dios y nosotros también nos salvaremos de nuestros afanes». Empiezan entonces los *hilaria:* εὑρήκαμεν, συγχαίρομεν. Las siguientes palabras de Fírmico también están revestidas del máximo interés: «Que mueras como él muere; que vivas como él vive» *(sic moriaris ut moritur, sic vivas ut vivit)*.

Es, sin embargo, Apuleyo, que se inició en los misterios isíacos *(Met.*, 11, 19ss), quien nos da la más provechosa información acerca de ellos. Después de correr numerosas aventuras en figura de asno, Lucio, su héroe, recupera la forma humana durante la celebración de la fiesta del *navigium* en Céncreas, cerca de Corinto. Totalmente convencido del poder de la diosa, ya sólo tiene un deseo: ser iniciado en su culto. La diosa le da en sueños un signo, y lo mismo hace con el sumo sacerdote Mitra. Lucio pasa por la necesaria preparación; el sacerdote lee en los libros sagrados todo lo que es necesario en cuanto a vestidos y accesorios; Lucio es bañado y asperjado con agua sagrada por los sacerdotes, *praefatus deum veniam*, que Nelson interpreta como una absolución; sigue luego un período de abstinencia que dura diez días. En *Met.*, 11, 23 afirma Lucio: *Accesi confinium mortis et calcato Proserpinae limine per omnia vectus elementa remeavi, nocte media vidi solem candido coruscantem lumine deos inferos et superos accessi coram et adoravi de proximo.* («Estuve a las puertas de la muerte y pisé el umbral de Proserpina, y fui llevado a través de todos los elementos; a media noche vi brillar el sol con luz esplendorosa; me hallé en presencia de los dioses inferiores y superiores, a los que adoré de cerca».) A la mañana siguiente Lucio es presentado ante la multitud. Aparece ahora vestido con doce *stolae* y un largo manto, que los iniciados llaman *stola* olímpica. Esta indumentaria simboliza el sol. Al día siguiente, los iniciados celebran su *natalia sacrorum* con un alegre banquete. El tercer día celebra los mismos ritos. Entonces Lucio alaba a la diosa invocándola como reina del mundo inferior y con otros epítetos que aparecen también en los himnos a ella dedicados. Isis advierte a Lucio que acuda a Roma para recibir una segunda iniciación, donde, en el templo del Campo de Marte, es recibido en los misterios del *magni dei deumque summi parentis* Osiris. Estos misterios consistirían probablemente en un drama sagrado en que se narrarían la historia del dios (cf. p. 495). Nuevamente, después de ayunos y abstinencias que duran diez días, y después de

afeitarse la cabeza, Lucio «fue admitido a las orgías nocturnas del gran dios y se convirtió en su iluminado» *(principalis dei nocturnis orgiis inlustratus)*. Finalmente, se advierte a Lucio que aún le queda una tercera iniciación *deis magnis auctoribus*, en la que, al parecer, están implicados los misterios de Isis y Osiris conjuntamente. El dios se le manifestó en un sueño, «dignándose dirigirse a mí ahora personalmente, con su propia boca divina». Lucio se convierte no sólo en miembro de la orden de los portadores de capillas *(pastophori)*, sino también en consejero del templo *(decurio)* para los próximos cinco años.

Es de advertir que Apuleyo no menciona los misterios de Serapis, sino únicamente los de Isis y Osiris. Sin embargo, las inscripciones nos hablan de un colegio de serapiastas, que celebraban banquetes de confraternidad y consignaban sus decretos en estelas. En segundo lugar, está claro que todo culmine con la admisión del iniciado en el rango sacerdotal. Cuando Lucio se prepara con vistas a la primera iniciación (Apuleyo, *Met.*, XI, 21), el sacerdote le explica que «las puertas del mundo inferior y la guarda de la vida están en manos de la diosa, y que las ceremonias de la iniciación llevan a una muerte voluntaria *(voluntaria mors)*, de la que sólo hay una precaria esperanza de resucitar *(precaria salus)*». Se ha sugerido que esta escena está representada en un mosaico de Antioquía. Ante la puerta abierta de un templo (Hades) aparece en pie un iniciado, a medio vestir y descalzo, mientras Hades e Isis salen a su encuentro. La diosa estrecha la mano del iniciado, que se dispone a emprender el viaje al mundo inferior. En el texto de Apuleyo logrará regresar sano y salvo, siendo *renatus* después de renunciar a su vida anterior. Ahora emprende una nueva vida, y también puede estar seguro de que gozará de la felicidad en el más allá.

d) Los cultos sirios.

Las excavaciones de Dura Europos, junto al Eufrates, nos han dado a conocer el carácter de la religión practicada en una ciudad siria helenística. Durante el helenismo I era idéntica la religión a la de otras colonias macedónicas: Zeus Olímpico, Apolo, Artemis, dioses de la dinastía seléucida, y el mismo Seleuco deificado eran las divinidades principales. Sin embargo, había también otros dioses de origen semítico, procedentes de diversos países. Durante el helenismo II rendían culto los soldados romanos al Panteón, lo mismo que en Roma, y a diversos dioses orientales, como Mitra y Júpiter Doliqueno. Pero la religión romana, al igual que la griega, revestía mayor importancia para las guarniciones que para la población civil de la ciudad. Como observa M. Rostovzeff, «la verdadera religión de Dura, la que practicaba la gran mayoría de la población, era la religión semítica, o más bien, la religión tradicional del sector predominantemente semítico de la población del Cercano Oriente. El elemento griego, ciertamente, tenía conciencia de esta tendencia hacia la unificación. Comprendía que detrás de la diversidad de dioses y diosas había una unidad. Aquellos

hombres sabían que, de hecho, era uno y el mismo el dios que recibía culto bajo diversos nombres en la mayor parte de los grandes templos de Dura: el gran dios del cielo adorado por el henoteísmo solar; su idea se plasmaba en el hecho de dar a este dios un solo y mismo nombre: Zeus».

Se veneraba a la gran diosa con el nombre de Artemis. Rostovzeff ha demostrado también que en Dura se manifiesta «una especie de κοινή en que se incluían todos los semitas, griegos semitizados y los iranios de Babilonia, Mesopotamia, Siria y Arabia. La creación más importante de esta κοινή fue un henoteísmo solar que en esta época adquirió cada vez mayor importancia. Su contrapartida fue la creación de la Gran Diosa, cuyo culto constituía la religión de las mujeres no sólo en Siria, sino en todo el Imperio romano».

El culto de Adonis florecía especialmente en Biblos; al otro lado de esta ciudad corría el río Adonis, cuyas aguas se volvían rojas todos los años, signo para la celebración de la muerte de este dios. De él se afirmaba que permanecía cuatro meses en el mundo inferior y que de allí retornaba para unirse a Afrodita. Su culto y su fiesta, en que las mujeres conmemoraban la muerte del dios por un jabalí y su retorno al mundo superior, se habían difundido por todo el mundo helénico mucho antes del helenismo I.

Más adelante se popularizaron los «jardines de Adonis», recipientes en que se sembraba grano; en la misma Roma, sin embargo, son escasas las pruebas de que se practicara este culto. Resulta incierta la localización de los *Adonaea* consignados tanto en el plano marmóreo severo como en Filostrato *(Vita Apollonii*, 7, 32).

El nombre de Adonis significa Señor. En Siria existían numerosos «Señores» locales o Baales, que en su origen eran señores del cielo, protectores de las cosechas y de las ciudades. Generalmente formaban pareja con una diosa protectora del amor y de la fecundidad, perteneciente al tipo de la «señora de los animales». Algunos de estos cultos se difundieron por el mundo occidental. En la ciudad de Hierápolis (= Bambyce), al nordeste de Alepo, la diosa Atargatis tenía un gran templo. Su culto y su santuario son especialmente conocidos a través de un libro, Περὶ τῆς Συρίης θεοῦ, atribuido al sirio Luciano (siglo II d.C.). El templo se hallaba situado sobre una colina; en un patio había varias imágenes de dioses, reyes y figuras mitológicas.

Había también un gran altar de bronce, mientras que en el patio vivían juntos pacíficamente varios animales, entre ellos osos y leones. También había allí cierto número de enormes falos; dos veces al año se subía encima de uno de ellos un individuo y permanecía allí siete días orando por los devotos. Eran numerosos los sacerdotes, algunos de ellos eunucos, o *galli;* también se practicaba la prostitución sagrada. En el santuario interior del templo sólo estaba permitido entrar a los sacerdotes; se encontraban allí tres imágenes de oro. Luciano compara la estatua de Atargatis con la de Hera, pero dice que también tiene ras-

gos de Atenea, Afrodita, Selene, Rea, Artemis, Nemesis y las Moirae. Su imagen aparecía sentada sobre leones, mientras que su consorte, Hadad, que puede ser comparado con Zeus, se sentaba sobre toros. Entre estas dos efigies había otra estatua de oro a la que Luciano se refiere dándole el nombre de σημήιον. Esta tenía una paloma en sus manos. Se trata, ciertamente, del hijo de las otras dos divinidades, llamado Simmas o Simmias. En la pareja divina, la más importante era la diosa; la *dea syria* era invocada incluso en la lejana provincia de Britannia.

En los restantes cultos sirios, el elemento más importante era la divinidad masculina. Júpiter Doliqueno tenía su santuario en la ciudad de Doliche (actual Tell-Duruk), en la provincia de Commagene, ya desde la época hitita. Este lugar estaba relacionado con el origen del hierro *(ubi ferrum nascitur)*, y, en consecuencia, el mismo dios era representado portando un hacha de hierro en su mano derecha alzada. Se trata de un dios del trueno y la tormenta, y al mismo tiempo es señor del toro, por lo que es representado a lomos de uno de estos animales, mientras que su consorte, identificada con Juno, aparece sobre todo a lomos de una cierva. Carecemos de datos acerca del culto que recibía esta pareja divina en su lugar de origen, ya que aún no ha sido excavado su santuario sobre las colinas. Los comerciantes y soldados sirios llevaron consigo a su dios hasta Occidente, donde aparece muchas veces en estrecha conexión con el otro dios del toro, el Mitra iranio. En lugares donde éste último recibía adoración aparece también Júpiter Doliqueno; su culto, por tanto, se difundió por todo el Imperio.

En Roma tenía dos santuarios situados en el Aventino y en el Esquilino. El primero es el mejor conocido (excavaciones de A. M. Colini). Su construcción se terminó el año 138 d.C. cuando Antonino Pío iniciaba su reinado, en que fueron muy favorecidos los cultos orientales. El templo consta de una gran cámara central y dos estancias menores adyacentes. Dos bancos adosados a los muros norte y sur de la cámara central sugieren que ésta se usaba para celebrar banquetes sagrados; la estancia lateral de poniente, que tiene un gran nicho con otros tres nichos menores dentro del primero, se supone haber sido una *schola;* la que da al oriente se utilizó posiblemente para las lustraciones. Sin embargo, comparando este templo de Roma con otros, se llega a la conclusión de que los doliquenos, a diferencia de los mitreos, no obedecían a una distribución prefijada. Además, estos santuarios eran pequeñas capillas la mayor parte de las veces. Especialmente característicos son los numerosos monumentos, entre ellos las placas votivas triangulares; todos ellos nos hablan, mejor que las fuentes literarias, de las creencias que caracterizaban a los devotos de Júpiter Doliqueno. Estos consideraban a su dios como monarca y protector supremo, por lo que su imagen lleva la vestidura imperial militar, y en las inscripciones es llamado *aeternus conservator totius mundi; conservator totius poli et numen praestantissimum exibitor invictus*. Ciertamente, se había convertido en mo-

narca del cosmos y de las potencias cósmicas, por lo que aparecía acompañado no sólo de la triada del águila, el sol y la luna, sino además por los dos Dioscuros, a los que se llama en ocasiones *castores conservatores*, que simbolizan los dos hemisferios. Se comprende bien que sus seguidores, organizados en comunidad de *fratres*, con un culto consistente en procesiones, abluciones, banquetes y hasta en la práctica de la oniromancia, vieran en un dios tan poderoso el único capaz de otorgarles la salvación de sus almas.

De Heliópolis, la actual Ba'albek, procedía el culto de Júpiter Heliopolitano. Sobre la acrópolis de aquella ciudad había de antiguo un complejo cultual, pero hasta el siglo III d.C. no alcanzó la cumbre de su fama. En su configuración definitiva, conocida gracias a las excavaciones de franceses y alemanes, el enorme templo del dios, cuyos arquitectos nos son desconocidos, daba sobre un patio abierto en el que había dos estanques y un altar. Más tarde se añadieron los propíleos y otro patio hexagonal, con ayuda de la dinastía de los Severos y de Felipe el Arabe. Por la misma época se construyó al costado sur del templo de Júpiter un santuario en honor de Dioniso, también rodeado de columnatas. En el interior, una escalinata conduce hasta un templete que cobijaba la imagen de culto. Bajo el pavimento de la calle hay una cripta formada por dos estancias abovedadas, a la derecha, y a la izquierda había siete escalones que llevaban a una estancia en la que había una mesa para las ofrendas. Cerca, en la misma acrópolis, se alzaban otros dos templos, que se supone haber estado consagrados a Mercurio y Afrodita respectivamente. De esta forma, cada una de las divinidades que formaban la triada heliopolitana tenía su templo propio; además, al igual que en casi todos los cultos orientales, también el elemento dionisiaco destacaba suficientemente.

El nombre de Heliópolis indica que ya en el helenismo I la divinidad de este centro era un dios solar, que formaba pareja con Atargatis, o Venus, y que ambos tenían un hijo, Mercurio. Macrobio *(Sat.*, 23, 10-20) describe su estatua original: «Es en realidad una imagen de oro, con barba, en pie a semejanza de un conductor de carro, con látigo en su mano alzada, un rayo y espigas de oro en la izquierda, atributos que al aparecer juntos indican el poder combinado de Júpiter y el sol». También este dios solar llegó a Occidente, sobre todo a Roma y Puteoli, donde había colonias de comerciantes tirios, difundiéndose incluso por Britannia y Austria. Las imágenes de culto que conocemos corresponden efectivamente a la descripción de Macrobio, pero el dios lleva un toro a cada lado y el *modius* sobre la cabeza, al igual que Serapis. A veces, su indumentaria a modo de coraza *(ependytes)* está decorada con bustos de los planetas, lo que viene a subrayar su carácter solar. También aparece en ocasiones el disco solar flanqueado de los *uraeus* (por ejemplo, en una estela marmórea de Marsella). Es al mismo tiempo dios solar y de la vegetación.

En el Janículo romano ha aparecido un templo edificado en honor

de la triada heliopolitana. En este santuario, que data de la época de los Antoninos y estaba aún en uso durante el siglo IV, hay tres estancias comunicadas entre sí. La del centro no presenta características especiales, y estaba destinada al culto oficial. La de la izquierda, sin embargo, se divide a su vez en tres partes y tiene en el centro un nicho ante el cual se alzaba un altar triangular, en cuyas caras hay representaciones respectivamente de un toro, el sol y la luna. La estancia de la derecha, añadida durante el siglo IV, termina en un nicho sexagonal (?) en el que ha aparecido la estatua basáltica de un faraón (sustituyendo, probablemente, a una imagen de Osiris). Delante del nicho, en una tumba triangular, se descubrió una pequeña estatua de bronce. Una figura masculina, portando el *klaft* egipcio, en actitud hierática, aparece rodeada siete veces por una serpiente. Según María B. Felletti-Maj, podría verse en ella el hijo de la pareja divina, es decir, Mercurio, identificado con Adonis, Dioniso y Osiris.

En honor de la triada siria se practicaba también un culto mistérico dirigido por un *pater*, en el curso del cual y con ocasión de ciertas ceremonias era mostrado el cuerpo muerto del dios joven. Los títulos de κίστιβερ y δειπνοκρίτης que ostenta uno de los devotos indican que se practicaban los banquetes cultuales.

Entre las restantes divinidades sirias, el dios solar Malakbel y el dios lunar Aglibol también llegaron a Roma. Procedían de Palmira, la ciudad de la que a finales del siglo III trajo Aureliano el dios solar de Emesa con intención de convertirlo en divinidad del estado, tratando de organizarle un culto más al estilo romano, no como ocurrió en tiempos de Heliogábalo, en que el estilo sirio resultó demasiado oriental para el gusto de Roma.

V. BREVE HISTORIA DE LOS ESTUDIOS SOBRE LA RELIGION HELENISTICA

Puesto que fue en época helenística cuando entraron en conflicto la mayor parte de los cultos mistéricos y el cristianismo, la literatura refleja, ya desde la misma antigüedad, un antagonismo creciente, que terminó con la victoria final del cristianismo. Por una parte vemos cómo se ensalza a los dioses antiguos y a los orientales en himnos, discursos y tratados; por otra parte nos encontramos con la actitud revolucionaria de la nueva religiosidad de origen judío. El paganismo oficial, incluidos los cultos orientales, estuvo en guerra durante varios siglos con esta nueva religión oriental, que no se conformó hasta conseguir la supremacía. Esta dura batalla hizo que los autores cristianos no sólo defendieran su religión mediante escritos apologéticos, sino que además lanzaran ataques contra sus rivales. También los cristianos invocaban las antiguas tradiciones; los ritos paganos eran ridiculizados o condenados como imitaciones diabólicas de la única fe verdadera. Ya en la antigüedad ambos bandos discutían acerca de la prioridad y las mutuas in-

fluencias; en un plano inferior se acusaban mutuamente de los más diversos crímenes. Ambos estaban orgullosos de sus propios personajes milagrosos y al mismo tiempo se esforzaban por respaldar sus ideas con una base filosófica. En el caso de los Padres de la Iglesia podemos asegurar que conocían muy bien las divinidades oficiales del mundo helenístico que les rodeaba, pero que con pocas excepciones no estaban en situación de juzgar las doctrinas secretas de los cultos místéricos para cuyo conocimiento era necesaria la iniciación. Sin embargo, gran parte de nuestras noticias acerca de estos cultos proceden de estos mismos apologistas, ya que los escritos del partido opuesto se perdieron o fueron intencionadamente destruidos. Los hallazgos arqueológicos vienen a llenar en algunos casos este enorme vacío.

En la pugna entre ambos bandos fue Celso el primero que escribió contra los cristianos con un cierto conocimiento efectivo acerca de la fe de sus adversarios. Su Ἀληθὴς λόγος se escribió hacia fines del siglo II d. C. El libro de Celso se ha perdido, pero conocemos sus argumentos a través de Orígenes, que un siglo más tarde le atacó ensañadamente en una obra en que aborda casi todas las cuestiones importantes de la fe cristiana desde un punto de vista filosófico. Algo más tarde, el neoplatónico Porfirio escribió un tratado κατὰ χριστιανῶν; este libro fue más adelante sistemáticamente destruido, después de haber sufrido los ataques de varios apologetas cristianos, Eusebio de Cesarea y Apolinar de Laodicea. Durante el siglo IV continuaron las escaramuzas entre ambos partidos, pero después del reinado del emperador Juliano, que a semejanza del neoplatónico Salustio escribió varios libros en alabanza de los dioses antiguos, y después de las disputas entre ambos partidos en el Senado, como la que surgió en relación con la estatua de la Victoria que había en la Curia, se perdió la batalla y el pueblo empezó a desmantelar los antiguos santuarios. La subsiguiente caída de Roma, *caput mundi*, pareció cosa increíble a todo el mundo. De ahí surgieron las disputas acerca de sus causas, que desde un punto de vista religioso podían relacionarse con el abandono de los dioses tradicionales. Durante la misma época, la Iglesia, ya en franco desarrollo, hubo de defenderse no sólo contra el paganismo, sino además contra las controversias provocadas por las distintas sectas cristianas. El estudio del helenismo II depende en gran medida de todo este contexto que forman las ideas entonces en circulación.

En los siglos siguientes la Iglesia heredó el poderío de la antigua Roma, y se esforzó duramente por mantener un cierto grado de unidad. Las antiguas tradiciones fueron incorporadas al sistema cristiano, que acentuaba su carácter dogmático. Tanto Edgar Wind, *The Pagan Mysteries in the Renaissance* (Londres 1958), como Jean Seznec, *The Survival of the Pagan Gods* (1963), han demostrado recientemente hasta qué punto sobrevivieron los dioses antiguos, a veces bajo disfraz, inspirando a muchos artistas la creación de obras maestras. Es interesante el hecho de que el estudio de las religiones griega y romana se desarrolló, aunque

no como una disciplina autónoma, ya que tenía lugar dentro de un cuadro de referencias cristianas. Estos estudios abrieron el camino a unas investigaciones más independientes que comenzaron a florecer entre los siglos XIX y XX por influjo del racionalismo. Sin embargo, es lamentable que muchos libros escritos durante este período se ocupen ante todo de la vieja cuestión de las prioridades y las mutuas influencias entre los credos helenísticos y el cristianismo. Incluso a comienzos del siglo XX se tiene la impresión de que se ha renovado la antigua disputa entre ambos bandos. En este sentido es típica la obra de Edwin Hatch, *The Influence of Greek Ideas and Usages upon the Christian Church* (Londres 1907); Ernesto Renan y Alfredo Loisy sustentaban puntos de vista parecidos, influyendo mucho en la concepción del helenismo, como ocurrió también en el caso de James Frazer, quien, en su voluminosa obra *The Golden Bough*, desarrolló sus ideas acerca de los dioses que mueren y resucitan. También pueden tomarse como representativas de la postura opuesta ciertas obras, entre ellas *Attis et le Christianisme:* «Rev. Bib.» 28 (1919) 419-480, de J. Lagrange, y la de J. Dey, Παλιγγενεσία (Münster 1937).

Con Franz Cumont se inicia una nueva era en el estudio de los cultos mistéricos orientales. En sus dos volúmenes sobre el mitraísmo recogió las fuentes literarias y arqueológicas; éstas últimas son los principales documentos para conocer este culto. G. Lafaye ha realizado la misma tarea en cuanto al culto de Isis y Serapis; poco después publicaba H. Graillot su monografía sobre Cibeles y Attis. Fue, por supuesto, F. Cumont quien señaló el camino para abordar estos problemas al prestar la máxima atención a los hallazgos arqueológicos en sus *Religions orientales*. Pero además desarrolló el estudio de otras muchas fuentes para el mejor conocimiento de las ideas religiosas del helenismo (textos astrológicos, alquimia, el intenso influjo de las ideas dionisíacas, el hermetismo), investigando además los orígenes y la evolución de los cultos mistéricos, sus mutuos influjos y su importancia para el desarrollo de las ideas relativas al más allá. M. Nilsson, A. D. Nock y A. J. Festugière, así como otros eminentes investigadores que han utilizado el mismo método histórico, pusieron las bases de nuestro actual conocimiento del pensamiento religioso helenístico. Al igual que ocurría en la Antigüedad, tampoco parece que haya llegado el momento de dar una respuesta definitiva al siempre acuciante problema de la prioridad. Quedan aún muchas zonas en que se hace sentir la falta de estudios bien documentados, y son éstos precisamente lo que necesitamos para dar una respuesta satisfactoria. No olvidemos que hasta las últimas décadas los estudios arqueológicos no han llegado al nivel de perfección que sería necesario, y que especialmente en los países del Próximo Oriente las excavaciones se hallan tan sólo en sus comienzos. Además, no siempre se ha llevado a cabo el inventario de los hallazgos anteriores, y que, en relación con esos documentos, los datos exactos o circunstancias en que aparecieron los hallazgos se han perdido o úni-

camente son accesibles a costa de las mayores dificultades. Las monografías acerca de la difusión de los varios cultos, de las creencias religiosas en ciudades y comarcas pobladas por gentes de tan diversa índole, de la condición social de sus adeptos y la influencia mutua que ejercían unos sobre otros, son aún muy escasas. Queda una enorme tarea que habrán de realizar las próximas generaciones.

BIBLIOGRAFIA SELECTA

Obras generales

En casi todos los manuales de historia antigua, filosofía y religión griega y romana se describen los diversos cultos y creencias de la época helenística. Para un estudio más serio hay que consultar, aparte de esos manuales, las obras que mencionamos a continuación, así como los numerosos artículos contenidos en las enciclopedias más importantes (Pauly-Wissowa-Kroll, Roscher, Daremberg-Saglio, Hastings) y en las revistas internacionales. La bibliografía es, ciertamente, muy extensa, por lo que únicamente mencionaré aquí los estudios más importantes acerca de cada tema.

A. Alvarez de Miranda, *Las religiones mistéricas* (Madrid 1961).

F. Cumont, *Les religions orientales dans le paganisme romain* (París ^{4}1929).

A. J. Festugière, *Personal Religion among the Greeks* (Berkeley 1954).

F. C. Grant, *Hellenistic Religions: The Age of Syncretism* (Nueva York 1953).

H. Gressmann, *Die orientalischen Religionen im hellenistisch-römischen Zeitalter* (Berlín-Leipzig 1930).

K. H. E. de Jong, *Das antike Mysterienwesen* (Leiden 1919).

J. Leipold/W. Grundmann (eds.), *El mundo del Nuevo Testamento.* 3 tomos (Ed. Cristiandad, Madrid 1973-74). Dedica en el tomo I amplios capítulos a «La piedad helenística» y a los «Misterios». En el II ofrece una antología de textos relacionados con el tema.

A. Loisy, *Les mystères païens et le mystère chrétien* (París 1930).

M. P. Nilsson, *Geschichte der griechischen Religion* II, *Die hellenistische und römische Zeit* (Munich 1950).

A. D. Nock, *Conversion* (Oxford 1933).

H. W. Obbink, *Cybele, Isis, Mithras* (Haarlem 1965).

R. Pettazzoni, *I Misteri* (Bolonia 1924).

K. Prümm, *Religionsgeschichtliches Handbuch für den Raum der altchristlichen Umwelt* (Roma 1954).

R. Reitzenstein, *Die hellenistischen Mysterienreligionen* (Stuttgart 1956).

N. Turchi, *Fontes historiae mysteriorum aevi hellenistici* (Roma 1930).

— *Le Religioni misteriche del mondo antico* (Milán 1948).

Isis y Serapis

A. Alföldi, *A Festival of Isis in Rome under the Christian Emperors of the IVth Century* (Budapest 1937).

— *Die alexandrinischen Götter und die vota publica am Jahresbeginn:* «Jb. f. Antike und Christ.» 8-9 (1965-66) 53-87.

H. I. Bell, *Cults and Creeds in Graeco-Roman Egypt* (Liverpool 1957).

P. M. Fraser, *Two Studies on the Cult of Serapis in the Hellenistic World,* en *Opuscula Atheniensia* III (Lund 1960) 1-54.

— *Current Problems Concerning the Early History of the Cult of Serapis,* en *Opuscula Atheniensia* VII (Lund 1967) 23-42.

Th. Hopfner, *Plutarch über Isis und Osiris* I-II (Praga ^{2}1967).

G. Lafaye, *Les divinités d'Alexandrie hors de l'Egypte* (París 1884).

J. Ph. Lauer-Ch. Picard, *Les statues ptolémaïques du Sarapieion de Memphis* (París 1955).

P. Roussel, *Les cultes égyptiens à Délos* (París 1915-16).

V. Tram Tan Tinh, *Le culte d'Isis à Pompéi* (París 1964).

G. Vandebeek, *De interpretatio graeca van de Isisfiguur* (Lovaina 1946).

Cultos sirios

W. Atallah, *Adonis dans la littérature et l'art grecs* (París 1966).
R. du Mesnil du Buisson, *Les tessères et les monnaies de Palmyre* (París 1962).
O. Eissfeldt, *Tempel und Kulte syrischer Städte in hellenistisch-römischer Zeit* (Leipzig 1941).
B. M. Felletti-Maj, *Il santuario della triade Eliopolitana:* «Bull. Comm. Arch. Roma» 75 (1953-55) 137-62.
P. Gauckler, *Le sanctuaire syrien du Janicule* (París 1912).
A. H. Kan, *Juppiter Dolichenus* (Leiden 1943).
P. Merlat, *Répertoire des inscriptions et monuments figurés du culte de Jupiter Dolichenus* (Rennes 1951).
— *Jupiter Dolichenus* (París 1960).
P. S. Ronzevalle, *Jupiter Héliopolitain* (Beirut 1937).

Cibeles y Attis

R. Duthoy, *Taurobolium* (Leiden 1969).
H. Graillot, *Le culte de Cybèle* (París 1912).
H. Hepding, *Attis, seine Mythen und sein Kult* (Grieszen 1903).
E. O. James, *The Cult of the Mother Goddess* (Nueva York 1959).
P. Lambrechts, *Les fêtes «phrygiennes» de Cybèle et d'Attis:* «Bull. de l'Institut historique belge de Rome» 27 (1952) 141-70.
— *Attis, van herdersknaap tot god* (Bruselas 1962).
— *Attis en het feest der hilariën* (Amsterdam 1967).
M. J. Vermaseren, *The Legend of Attis in Greek and Roman Art* (Leiden 1966).

Mitraismo

LeRoy A. Campbell, *Mithraic Iconography and Ideology* (Leiden 1968).
F. Cumont, *Textes et Monuments relatifs aux Mystères de Mithra* I-II (Bruselas 1896-98).
— *Die Mysterien des Mithra* (Leipzig ^{3}1923).
M. J. Vermaseren, *Corpus Inscriptionum et Monumentorum Religionis Mithriacae* (La Haya 1956-60).
— *Mithras, Geschichte eines Kultes* (Stuttgart 1965).

Los estudios recientes acerca de los apartados anteriores están recogidos en las series de «Études préliminaires aux religions orientales».

J. DORESSE

París, Francia

GNOSTICISMO

I. LAS FUENTES

Los primeros datos claros que poseemos acerca de las sectas que más tarde serían calificadas de «gnósticas» aparecen en los *Hechos de los Apóstoles*, en algunas *Epístolas* de san Pablo, en el *Apocalipsis* y en el prólogo del *Evangelio según san Juan*. En algunos pasajes de estos libros se refutan ciertas «herejías» o se denuncian «falsos profetas», dos de los cuales, Simón de Samaria y el diácono Nicolás, se hicieron famosos precisamente por este hecho. Entre aquella época y el siglo III, Simón se transformaría, por obra de los escritos del Pseudo-Clemente y los *Hechos de Pedro*, apócrifos, en un mago legendario. Por esta misma época, Policarpo, Justino y Hegesipo condenan a ciertos miembros de esa secta en unas obras de las que, desgraciadamente, sólo han llegado algunos fragmentos hasta nosotros. Ya habían empezado a extenderse las doctrinas de los satornilianos, basilidianos y valentinianos, cuyas escuelas prosperaban como ponzoñosos *fungi*, por decirlo con la comparación que utiliza el obispo Ireneo hacia el año 180 al describirlos en su *Refutación de la falsa gnosis*. A comienzos del siglo III, los *Philosophumena*, dudosamente atribuidos a Hipólito de Roma, ilustran con abundantes citas la sorprendente diversidad de aquellas doctrinas. Tertuliano, Clemente de Alejandría, Orígenes acometen la tarea de refutar a ciertos gnósticos en nombre de la cristiandad. Las mismas sectas sufren ataques por parte de Plotino, Porfirio y los discípulos de éste en nombre del platonismo pagano. En el siglo IV, san Epifanio añade a lo ya dicho por los demás detractores que le precedieron sus propias observaciones sobre la realidad viva, vertiéndolas en su *Panarion*. Sin embargo, las discusiones se desviarían contra el maniqueísmo (cf. cap. siguiente) o terminarían por acallarse, al menos por lo que respecta a las sectas gnósticas más antiguas; en el siglo VI, el obispo egipcio Juan de Parallo denuncia a ciertos miembros de la secta que viven con apariencia de cristianos. Teodoro Bar Konai (finales del siglo VIII) y luego Miguel el Sirio (finales del siglo XII) mencionan unas extrañas sectas orientales entre las que, ciertamente, los mandeos, llamados más tarde dositeos o nasoreos, figuran claramente por primera vez.

Desde los comienzos hasta el siglo III, por consiguiente, parece que sólo ha llegado hasta nosotros la voz de los detractores; de las obras

más antiguas de estas sectas sólo conocemos lo que citaron o resumieron los heresiólogos: la *Epístola de Tolomeo a Flora*, transcrita por Ireneo; el himno naaseno, reproducido en los *Philosophumena*, y los fragmentos de Teodoto citados por Clemente de Alejandría. Por otra parte, para el período que va del siglo III al V, han aparecido numerosos manuscritos correspondientes a las sectas que se difundieron por el Egipto Superior, donde las secas arenas conservaron hasta la actualidad los vestigios, casi siempre en idioma copto, de algunas bibliotecas gnósticas y maniqueas. Al códice traído de Tebas por Bruce en 1769, con sus dos *Libros de Ieou* y su precioso tratado sin título, y al Codex Askewianus, famoso por la *Pistis-Sophia*, se añadió en 1896 el Codex Berolinensis 8502 con los textos, entre otros, del *Apocryphon* (o *Libro Secreto) de Juan* y de la *Sophia de Jesús*. Pero estos textos, en número demasiado reducido, parecían ofrecer escasa semejanza con la descripción del gnosticismo transmitida por los heresiólogos, por lo que venían a plantear más problemas de los que resolvían. Pero entre 1947 y 1948, el difunto Togo Mina y yo mismo tuvimos la extraordinaria fortuna de encontrar los trece códices coptos, escritos sobre papiro, de una biblioteca datable en los siglos III al IV que habían sido enterrados juntos en un recipiente de cerámica cerca de la antigua Chenoboskion, en la región de Nag-Hammadi. Lo más importante de esta colección es que ponía en nuestras manos los escritos de las sectas orientales que habían sufrido los ataques de Ireneo, los *Philosophumena*, Plotino y sus discípulos; las sectas que Epifanio llegó a conocer cuando estuvo en Egipto. Podemos mencionar la *Revelación de Adán a Set*, diversos escritos atribuidos al Set celeste—el Allogenes—y a Set hijo del Adán terreno, a Sem, a Messos, a Zoroastro y a Zostrián; tenemos también una *Hipóstasis de los Arcontes*, que parece derivar del *Libro de Norea*, mencionado por Epifanio. Un tratado sobre la *Triple Epifanía*, un *Pensamiento del Gran Poder* forman un puente con los escritos posteriores que, según los *Philosophumena*, puede que hayan conservado algunas enseñanzas de Simón el Mago. Debido a su doctrina «setiana», hemos de mencionar también un *Apocalipsis de Dositeo* y dos obras (una *Epístola* y un *Libro Sagrado del Gran Espíritu Invisible*, llamado también *Evangelio de los Egipcios)* atribuidos a un doctor llamado Eugnosto. En otros tratados se advierte la influencia de la doctrina valentiniana: el *Evangelio de la Verdad*, el *Tratado sobre las Tres Naturalezas* y otro que versa *Sobre la Resurrección*. A estos textos, que forman el núcleo principal de la biblioteca, pueden añadirse algunos escritos apócrifos en que cristianismo y gnosticismo se mezclan: revelaciones atribuidas a Santiago, Pablo, Pedro, Silvano; un *Evangelio según Felipe*, el *Libro de Tomás* «escrito por Matías». En cuanto a la colección de *Palabras Secretas de Jesús*, o *Evangelio de Tomás*, ofrece escasos rastros de gnosticismo en su contenido; además, se trata—como ya en 1953 reconoció H. Ch. Puech—de una colección completa de los *logia* (palabras) de Jesús, de la que anteriormente conocíamos tan solo algunos retazos

incomprensibles en los fragmentos griegos de Oxyrrynchos. Finalmente, mencionaremos, entre los escritos sagrados de esta misma biblioteca, la presencia de algunos tratados del hermetismo pagano, que hasta hoy eran desconocidos, con excepción de unas pocas páginas que se nos habían conservado, bajo una forma ligeramente distinta, en el *Asclepius*.

A estos vestigios literarios que servían de base a las enseñanzas y las prácticas secretas de aquellas sectas hemos de añadir otros documentos que se conocían desde hacía tiempo, pero que nadie relacionaba con la Gnosis por no ser posible identificar exactamente algunos de los mitos que en ellos se vislumbran o se utilizan. Tal es el caso de varios formularios mágicos en lengua griega o copta. Mencionaremos el papiro mágico I de Oslo; la llamada *Liturgia mitraica* del papiro Mimaut; las fórmulas para liberarse de la fatalidad estudiadas por E. Peterson; el tratado del Pseudo-Zósimo, *Sobre la Letra Omega;* quizá también ciertas fórmulas «setianas».

A todos estos escritos de las antiguas sectas ha de añadirse la abundante literatura mandea, algunos de cuyos manuscritos recientes fueron traídos por algunos viajeros de la Baja Mesopotamia; así, desde hace un siglo han venido publicando los investigadores el *Tesoro*, el *Libro de Juan*, las liturgias, los textos astrológicos y mágicos, etc. Los investigadores dudaron mucho tiempo en atribuir a estos textos un origen antiguo. Actualmente es cosa admitida que ciertos pasajes de los escritos mandeos son anteriores a la composición de los *Salmos de Tomás*, himnos maniqueos que datan por lo menos del siglo IV.

Finalmente, se han conservado vestigios de obras gnósticas, en formas atenuadas, en algunas iglesias orientales: el *Evangelio de Bartolomé*, las llamadas homilías sobre la *Institución de san Miguel y la caída de Samael*, en la iglesia copta; la *Institución del ángel Abbatón* y el *Apocalipsis de Gorgorio* entre los falashas etiópicos, una secta pseudojudía que adaptó a sus propias creencias estas dos obras, también procedentes del Egipto copto.

A la luz de este inventario se comprenderá que incluso en nuestros días el gnosticismo antiguo sólo nos es conocido dentro de unos estrechos límites. Ante la amplitud y complejidad del tema, el historiador se siente con las manos atadas por la penuria de documentos directos y auténticos. ¿Representan los doctores y las doctrinas acerca de los que poseemos testimonios precisos y concordantes las etapas más características de esta religión? ¿No se tratará más bien de ejemplos aberrantes, casos aislados, maliciosamente elegidos por la suerte, que nos los ha conservado, y a partir de los cuales sería imprudente tratar de construir una síntesis? Si hemos de abordar esta cuestión, es indispensable que respondamos a una cuestión previa: ¿qué criterio nos permite incluir bajo una misma definición las numerosas y variadas sectas a las que, más o menos precipitadamente, se ha aplicado la designación de «gnósticas»?

II. DEFINICION DEL GNOSTICISMO

Ciertamente, las definiciones del gnosticismo que circulaban cuando únicamente podíamos apoyarnos en las antiguas polémicas relacionadas con las sectas eran vacilantes, imprecisas e inadecuadas. Se prestaba demasiada atención al hecho de que todas las escuelas comprendidas bajo aquella denominación se presentaban como depositarias de una Gnosis, es decir, de un Conocimiento misterioso revelado a ciertos seres privilegiados para que conocieran los misterios del mundo superior y las fórmulas que permitirían alcanzar la salvación a los elegidos y sólo a ellos. Semejante criterio tiene ciertos inconvenientes. Los cristianos de la «Gran Iglesia», adversarios enconados de los gnósticos, dieron también el nombre de «gnosis» a cierta forma de su enseñanza. De ahí que, no mucho después, se intentara definir el gnosticismo de las sectas con términos más precisos. La definición más famosa, formulada por Harnack, «la helenización extrema del cristianismo», unía dos hipótesis históricas que hoy ya no son aceptables.

Por otra parte, ya en la Antigüedad se dio una definición más certera, sobre todo por los adversarios paganos de los gnósticos, Porfirio y Plotino. La sección novena de la segunda *Ennéada*, en que son refutados los gnósticos, lleva por título: «Contra aquellos que afirman que el Demiurgo de este mundo es malo, y que el cosmos es malo». En esta fórmula se condensan no sólo los puntos esenciales que todos los credos y anatemas cristianos condenarán en los gnósticos (incluyendo en este caso a los maniqueos y priscilianistas), sino que además se indica el abismo que separa el gnosticismo de éstas sectas del de otras gnosis menos dualistas, que recurren también a mitos muy semejantes, pero dándoles una interpretación optimista. Si nuestras sectas pueden unirse en un conjunto incuestionable histórico y doctrinal se debe a que tienen por principio la revelación a unos «elegidos» de un dualismo en que el odio hacia este mundo y al dios inferior, perverso, que lo creó, se asocia a la creencia en una divina jerarquía superior a la que deben retornar los perfectos.

¿Es necesario aclarar y completar esta definición? Baste añadir que, para explicar la situación del hombre en este mundo, los gnósticos suponen en cada uno de los elegidos la presencia de una chispa escondida, radicalmente extraña al cosmos, desprendida en algún momento pasado del mundo eterno de la deidad suprema, pero destinada a retornar algún día a su fuente original. La caída de esta chispa en el ámbito de las tinieblas podría ser consecuencia, al parecer, de una lucha entre las tinieblas y la luz o de un accidente ocurrido al producirse las emanaciones de lo alto; de una u otra de estas deficiencias nació un dios imperfecto y envidioso que, incapaz de proseguir la producción de jerarquías superiores, sólo puede copiar torpemente los modelos, sacando de las tinieblas la sustancia de los cielos materiales esclavizados al Tiempo y al Destino, así como del hombre carnal en que se encuentra apri-

sionado el fuego que procede de lo alto. Antes de aniquilar este efímero mundo inferior, las entidades superiores tratan de rescatar los fragmentos de luz inmersos en el cosmos. Por mediación de unos salvadores buscan a los elegidos que, hasta ahora, han ido transmigrando de un cuerpo a otro en las profundidades de esta cárcel, comunicándoles la revelación de la Gnosis y en especial los ritos de los grandes bautismos por agua «viva» que les permitirán volver de nuevo al inefable mundo superior.

III. HISTORIA

Tarea difícil es la de esbozar la historia de las sectas gnósticas, así como la de coordinar en un único cuadro cronológico exacto las noticias que nos han transmitido los heresiólogos y la sustancia de los textos originales. Acerca de éstos ignoramos cuándo, cómo o por quién fueron compuestos antes de adoptar la forma en que han llegado hasta nosotros. Aparte del caso singular de Eugnosto, llamado Goggeso (de quien, por otra parte, los heresiólogos no tienen noticia, al menos bajo estos nombres), los textos que se nos han conservado carecen en absoluto de indicaciones aceptables acerca de sus respectivos autores. Frecuentemente, el autor se presenta como una encarnación del Gran Set, o de cualquier otra figura celeste, o como uno de los apóstoles. Las mismas obras reciben a veces numerosos y diversos títulos: *El Libro Sagrado del Gran Espíritu Invisible* se conoce simultáneamente bajo el título de *Evangelio de los Egipcios*, tomado, sin duda alguna, de un apócrifo cristiano con distinto contenido. La misma sustancia de los tratados y revelaciones parece haber sido constantemente reelaborada, como puede verse por los libros de los que se han descubierto varias copias; en el *Libro Secreto de Juan*, la figura de la Madre celeste, a la que en las más antiguas versiones se atribuye un descenso liberador al infierno, es sustituida más tarde por la figura de Jesús. En otro sentido, la sustancia de la *Epístola de Eugnosto*, que apenas ha sufrido modificaciones, aparece incorporada a un diálogo ficticio entre el salvador y sus discípulos, modificación que recibe el título de *Sophia de Jesús*. Cierto número de obras parece ser resultado del trabajo desarrollado a lo largo de generaciones de compiladores, muchas veces ansiosos de introducir sus propias lucubraciones en el cuerpo de otros textos más antiguos con títulos bien conocidos, o que en ocasiones saqueaban dos o tres obras anteriores para recomponer los fragmentos bajo una nueva designación más adecuada a la doctrina de su propia secta. En estas condiciones, en las dieciséis obras originales, poco más o menos, que conocemos en sus redacciones coptas resulta difícil determinar qué representa la forma original de la obra, cuando se trata de un libro cuyo título y algunos fragmentos han podido ser citados por un heresiólogo del siglo II o III. Así, podemos ver en el comienzo del *Libro Secreto de Juan* largos párrafos citados por Ireneo *(Adv. Haer.*, I, 29), pero esto prueba única-

mente que el *Libro Secreto de Juan*, como nos obligan a creer algunas contradicciones que aparecen en sus páginas, ha entrado a saco en una o más obras antiguas, entre las que se hallaba el tratado anónimo conocido por Ireneo. En cuanto al *Evangelio de la Verdad*, que apareció sin indicación alguna de autor en un códice del siglo V, ¿podemos ver realmente en él, en virtud únicamente del título, la obra que, según se dice, compuso Valentín bajo ese título, y que se ha perdido por completo, hasta el extremo de que ninguno de los heresiólogos que pudo haberla conocido cite detalle alguno de la misma? Ciertamente, no hemos de olvidar que las obras originales que poseemos representan un tipo de literatura que las diversas sectas, desde el siglo III hasta los comienzos del VI, adaptaban a sus necesidades del momento. Al *Evangelio de la Verdad* se han incorporado numerosos vestigios de obras anteriores, pero únicamente un detallado análisis literario y doctrinal, cuya necesidad han tratado de eludir hasta ahora numerosos investigadores, podría sacarlos a relucir, permitiéndonos atribuir a algunas de sus páginas una fecha anterior al final del siglo III. Antes de establecer esos datos, toda pretensión de que el *Evangelio de la Verdad*, el *Evangelio de Felipe* y el *Libro Secreto de Juan* pueden representar, en sus versiones coptas, unos textos de mediados del siglo II, es un puro engaño. Peor aún sería sacar conclusiones acerca de la fecha de ciertos libros del Nuevo Testamento que en aquellos otros aparecen citados.

Los investigadores cristianos, empezando por Hegesipo, pretendían que las sectas gnósticas tenían su origen en ciertas escuelas judías, como los esenios, los samaritanos, los ebionitas, los sampseanos, los elhesaítas, etc. Es posible que tales afirmaciones encierren más verdad de la que han creído los modernos investigadores.

Las sectas surgen ante el historiador por primera vez en la época de los apóstoles y en un marco geográfico que se extiende desde el valle del Jordán hasta el Asia Menor. Los principales centros que pueden identificarse son Samaria, Antioquía, Colosas, Efeso, Pérgamo... Simón, que procedía de Gitta en Samaria, probablemente comenzó su predicación a la muerte de Juan Bautista; pretendía ser el Gran Poder de Dios. Con él relacionamos a un cierto Dositeo, su maestro o, al menos, su igual. Si hemos de dar crédito a las obras pseudoclementinas, este Dositeo, al igual que Simón, llevaba consigo su «Helena», una mujer caída a la que presentaba como encarnación de la Madre Celeste. También según la obra clementina y los *Hechos de Pedro*, parece que Simón marchó a Roma, donde hubo de enfrentarse con el apóstol Pedro; pero estos últimos relatos tienen demasiados rasgos novelescos como para que los aceptemos. El principal heredero de Simón parece que fue Menandro, natural de Capparecia en Samaria, que tuvo por discípulos a Basílides y Satornil; éstos, a su vez, llevaron sus doctrinas a Alejandría y a Antioquía respectivamente. Antioquía era la patria de otro hereje, el diácono Nicolás; sus discípulos son denunciados en Efeso y en Pérgamo por el *Apocalipsis* de san Juan. Es muy poco lo que sabemos de

Cerinto; Policarpo lo conoció en Efeso. Asia Menor estaba invadida por unas doctrinas que podemos entrever en las páginas de las epístolas paulinas a los *Colosenses* y a *Timoteo:* falsos doctores afirmaban que la Ley es mala y que el mundo no fue creado por el Dios supremo, sino por ciertos ángeles. El estrecho parentesco que hay entre estas doctrinas y el gnosticismo puede advertirse muy bien en el prólogo al *Evangelio según san Juan,* que se declara, punto por punto, opuesto a las doctrinas de que el mundo no es obra del Dios supremo, de que la luz haya sido ahogada por las tinieblas, de que el Verbo sólo en apariencia se haya hecho carne, o de que haya venido a este mundo únicamente en beneficio de unos pocos privilegiados...

En tiempos de Trajano, nos remite el nombre de Elxai a la zona del Mar Muerto; Elxai, jefe de una secta baptista, tenía consigo a las profetisas Marthos y Marthana, cuyos nombres quizá correspondan a los de Marsanes y Martiades, que más tarde son ensalzados por los gnósticos setianos.

Desde el Jordán, Antioquía y Asia Menor, llegaron las sectas a Alejandría (suponiendo que no existieran ya en esta ciudad bajo otras formas que nos son desconocidas). En tiempos de Adriano enseñó y produjo allí una considerable obra literaria Basílides, muchos de cuyos rasgos parecen haberse conservado en las obras coptas que hemos recuperado, y cuya influencia, según los *Hechos de Arquelao,* se hizo sentir hasta en Persia, contribuyendo a la elaboración del maniqueísmo. Se sirvió de unas revelaciones hechas a los profetas Barcabbas, Barcog o Parchor, pero que habrían sido compuestas por él mismo. Su hijo Isidoro siguió desarrollando estas doctrinas, especialmente la del «alma adventicia». Contemporáneamente a Basílides, enseñaba también en Alejandría Carpócrates; la secta fundada por él llevaba de hecho el nombre de *gnósticos.* El hijo de Carpócrates, Epifanio, añadió a las enseñanzas de su padre ciertos elementos tomados de Segundo, uno de los discípulos de Valentín. Epifanio murió joven en Samos, cuyos habitantes erigieron un templo en su honor.

A través de Valentín, natural de Egipto y que había enseñado primero en Alejandría en tiempos de Adriano, se difundió en Roma una gnosis teñida de cristianismo. Allí se encontró con las doctrinas de Carpócrates, introducidas por Marcelina a mediados del siglo II, y las de Cerdón, al que algunos suponen maestro de Marción. Es posible que hayamos de considerar gnóstica también la herejía de Marción, que en tal caso sería la única gnosis total y absolutamente cristiana.

Valentín, al tiempo que confería a la Gnosis su forma más filosófica, mitigó las «fábulas judías» y los mitos orientales que formaban su trama original, y sobre esta base desarrolló una extraña exégesis del cristianismo. Sus discípulos se dividieron en una escuela «itálica», con Heracleón y Tolomeo, y en una escuela «oriental» a la que, según los *Philosophumena* (VI, 35), pertenecerían Axiónico y Bardesanes. En esta segunda rama se incluye Teodoto, de cuyas obras nos ha transmitido

algunos extractos Clemente de Alejandría, así como, sin duda alguna, Marcos «el mago», que llegó a Roma procedente de Asia Menor, pasando después al valle del Ródano.

Entre tanto, en Roma seguía propagándose un gnosticismo no cristiano. Hacia 220 introdujo Alcibíades de Apamea las revelaciones de Elxai. Parece ser que por esta misma época conocieron la Gnosis, también en Roma, Plotino y sus discípulos Porfirio y Amelio, que mencionan, entre los adeptos de la secta, a Adelfio y Aquilino; éstos fundaban sus creencias en unas revelaciones atribuidas a Zoroastro y Zostrián, Nicoteo, Allogenes y Messos, textos que, con la excepción de Nicoteo, han aparecido en la biblioteca copta de Chenoboskion. Es lástima que se haya perdido la revelación de Nicoteo, ya que es mencionada en el *Tratado sobre la Letra Omega* y en los escritos maniqueos, así como en la obra anónima del Codex Bruce, que la cita junto con las revelaciones de Fosilampes y de Marsanes y Marciades, como una visión de los más ocultos secretos celestes.

Ya hemos hablado de las islas griegas en relación con el joven Epifanio, que fue deificado en Samos. Valentín pasó en Chipre los últimos años de su actividad docente. Eubea parece haber sido el hogar de una rama de la secta ofita —los peratas— con Celbes de Carysta y con Eufrates, mencionados en los *Philosophumena*.

Tras la doctrina predicada por los priscilianistas en España a finales del siglo IV parece ocultarse la rama más occidental de la Gnosis. San Agustín los acusó incluso de velar la verdadera naturaleza de su doctrina, que parece haber consistido en una mezcla de Gnosis y maniqueísmo; ¿acaso no echarían mano de ciertas revelaciones de Zoroastro? Condenada a mediados del siglo V, la secta hubo de llevar una existencia clandestina. No desapareció del todo hasta ser condenada por el segundo concilio de Braga, en 563; las denuncias de este sínodo representan una breve pero exacta definición de todo cuanto separa al cristianismo de la Gnosis.

En el este, por otra parte, desde donde había partido la primera oleada de gnosticismos que conquistó el mundo romano, no dejaron de surgir nuevos hombres inspirados. El más importante de todos fue Mani, que recogió las doctrinas de los setianos, los bardesanitas y otros gnósticos, así como de las sectas baptistas de Mesopotamia, formando con todo ello una vasta síntesis enriquecida con elementos persas. Al morir en 273, la religión por él fundada ya había iniciado su difusión hacia Occidente, así como hacia el Asia Central, rivalizando en todas partes con las doctrinas inconexas de las sectas anteriores y contribuyendo a su desaparición.

Entre los demás sectarios asiáticos hemos de mencionar especialmente a Audi, un sirio de Mesopotamia que se separó de la iglesia después del concilio de Nicea; la doctrina enseñada en los monasterios de Tauro, Palestina y Arabia que se le unieron quizá no fuera gnóstica. Sin embargo, ya en 373, san Efrén los denuncia como tales, en la región

de Edessa; tres siglos más tarde, Bar Konai incluso especifica que los audianos habían adoptado algunos apócrifos, entre los que pueden reconocerse el *Libro Secreto de Juan* y la revelación de *Allogenes*. Parece que esto mismo es lo que ocurría entre los herederos de Bardesanes, que se apropiaron los mismos escritos. Después de extenderse hasta Jurasán y China, estos bardesanitas, si hemos de dar crédito al *Fihrist* de An-Nadim, se retiraron a Mesopotamia. Esta será la situación hasta que los libros «setianos» sean utilizados por los arcónticos, una escuela fundada en Palestina por el sacerdote Pedro, expulsado de la iglesia en 347, pero que, partiendo de la región de Hebrón, habría de propagar sus doctrinas hasta la lejana Armenia.

San Efrén, Teodoro Bar Konai y Miguel el Sirio mencionan los nombres de otros sectarios de comarcas más orientales, entre ellos, Qouqous, fundador de los qouqeanos, que posiblemente utilizó el *Evangelio de los Doce*. Los kanteanos debían su origen a un cierto Papas; al igual que Mani, era oriundo de la localidad babilónica de Gaukai; parece que más tarde esta secta arraigó en Persia, donde disimuló sus doctrinas bajo los rasgos del culto al fuego, típicamente persa. Sin embargo, parece que las noticias de Bar Konai acerca de esta secta, que pudo ser conocida por Mani y tener algunas conexiones con los mandeos, están teñidas de errores y contienen algunos datos puramente fantásticos.

No hemos incluido en nuestra enumeración algunas sectas citadas por los heresiólogos sin mencionar quiénes eran sus maestros o de qué forma llegaron a conocerlas. Nombres como el de los «stratióticos» corresponden, en todo caso, más bien a ciertos grados de iniciación (como ocurría con los adeptos de Mitra), no a escuelas distintas. Hay, sin embargo, algunas denominaciones que aluden a sectas importantes. Los setianos, por ejemplo, parecen haber conservado algunos escritos que los *Philosophumena* atribuyen a los simonianos, doctrinas semejantes a las de Satornil, revelaciones vinculadas a los nombres de Martiades y Marsanes, nombres que recuerdan a las profetisas sampseanas. Los barbelognósticos, supuestos herederos de los nicolaítas, los sectarios atacados por Plotino, los arcónticos, los audianos tardíos parecen no haber sido otra cosa que ramificaciones de la misma corriente más poderosa. En todo caso, a grupos de esta familia corresponden el códice de Bruce, el Codex Berolinensis, los manuscritos de Chenoboskion y los apócrifos denunciados más tarde por Juan de Parallo. A pesar de las semejanzas, los ofitas o los naasenos (de los que, posiblemente, los peratas eran únicamente una subdivisión) parecen diferenciarse de los setianos por la peculiaridad de sus conexiones con ciertos misterios griegos, así como por una complicada astrología en que ocupaba lugar importante la consulta del Dragón (¡no de la serpiente del *Génesis!*), como lo atestigua la mención que de ellos se hace en los *Philosophumena*. Finalmente, parece que existían sectas animadas de una extrema antinomia, que, por odio al Dios del *Génesis*, veneraban a Caín, a Esaú y a los egipcios

del *Exodo*, practicando además ciertos ritos en que se expresaba su desprecio hacia la carne y la procreación.

Nos queda por decir algo sobre los mandeos, que han sobrevivido hasta nuestros días en la Baja Mesopotamia. Su nombre significa, literalmente, «gnósticos». Sus tradiciones los retratan como seguidores de Juan Bautista, huidos de Jerusalén y su comarca en unas circunstancias que parecen sugerir la fecha de 135 d.C. Ciertamente, el dialecto arameo utilizado en sus libros hace que resulte verosímil este origen occidental. En estas mismas regiones tuvieron lugar los préstamos de su literatura que pasaron a los *Salmos* de Tomás el maniqueo hacia fines del siglo III y comienzos del IV.

En ellos hemos de reconocer a los mughtasilas, una secta baptista cuyas doctrinas fueron seguidas por Mani. Han aparecido inscripciones mandeas, la más antigua de hacia el año 400 d.C., sobre copas y láminas de plomo. En el siglo VIII, Bar Konai especifica que en Mesenia eran conocidos con el nombre de mandeos, mientras que más al norte recibían el de nasoreos o dositeos. El *Haran Gawaita*, que actualmente presentan como relato de su pasada historia, recuerda las peregrinaciones de uno de sus antepasados, a veces por las montañas de Media, y otras por la legendaria montaña blanca de Parwan, en el reinado de un monarca parto llamado Artabán. Es sabido que otras sectas —bardesanitas, kanteanos, borboritas— se desarrollaron de manera semejante en estas regiones, a veces en las mesetas y otras en los valles. Es posible que los antepasados de los mandeos estén representados por algunas de estas sectas; de hecho, la cosmología y la antropología que aparecen en sus escritos sagrados representan, aunque con gran originalidad, la fusión de doctrinas distintas en que surgen diversos temas de los grandes apócrifos setianos. La designación de «dositeos» que ostentan algunos de ellos nos recuerda, ciertamente, al compañero de Simón Mago, indudablemente el mismo Dositeo bajo cuyo nombre se ampara una revelación setiana aparecida en Chenoboskion. Hemos de aguardar, sin embargo, hasta la publicación completa de los manuscritos del Museo Copto para emitir un juicio global sobre el parentesco que nos prometen revelar entre el gnosticismo «setiano» y sus ramificaciones mandea y maniquea.

IV. PRINCIPALES ETAPAS EVOLUTIVAS

Tales son las personalidades y sectas principales que pueden señalarse en la historia del gnosticismo. Personalidades variadas, disfrazadas muchas veces de filósofos griegos, de discípulos de uno u otro de los Bautistas, seguidores a veces de un Cristo nebuloso, sacerdotes persas del fuego en ocasiones. Trataremos de poner cierto orden en este cuadro inconexo delimitando para ello ciertas etapas que han marcado la evolución de estas doctrinas.

1) El punto de partida del gnosticismo no pudo ser otro que el momento en que los hombres creyeron conveniente establecer una distin-

ción entre la divinidad suprema y el creador de este bajo mundo. Este dualismo halló una de sus justificaciones en el doble preámbulo del *Génesis* (1,1-2,3; 2,4ss) en que se presenta la creación de Adán bajo dos versiones distintas, la primera a cargo de Elohim (literalmente, «los dioses») y la segunda atribuida a Yahvé (cf. también Job 1, en que aparece la misma dualidad de expresiones). Las investigaciones contemporáneas sobre las doctrinas judías no nos han permitido aún descubrir y localizar exactamente las huellas de ese paso, aunque se vislumbra ya en algunos de los libros hallados en Qumrán; tendremos que esperar a que se produzca otro descubrimiento. Sin embargo, en favor de los orígenes judaicos del gnosticismo podemos afirmar que lo esencial del vocabulario filosófico griego, tan abundantemente utilizado después por estas sectas en sus tratados, aparece ya en Filón. Es posible, incluso, que hayamos de buscar en los escritos de Filón casi todos los elementos de la exégesis alegórica de que tanto gustan los gnósticos, exceptuando esa oposición radical a la materia creada que en algunos de ellos se plasmará en seguida en las maldiciones contra el Dios del Antiguo Testamento y su profeta Moisés. A menos, quizá, de que el germen de este dualismo esté ya en el *Comentario Alegórico*, la última obra de Filón, en la que parece renunciar a su idea de un Adán perfecto inicial, que manifestó en su *De Opificio*, para referir esta perfección únicamente al modelo de arriba, el Hombre Celeste, admitiendo que el Adán terreno es, en virtud de su carne, un prisionero de la materia. Hallamos además en Filón aquella alegoría que tanto éxito iba a tener entre los gnósticos y los maniqueos: la partida del alma que abandona el cuerpo simbolizada en el paso del Mar Rojo por los hebreos que huían de Egipto, tierra de servidumbre.

Después de Filón, las alusiones contenidas en algunos libros del Nuevo Testamento a los falsos profetas, para los que este mundo inferior no puede ser obra de la divinidad suprema —creencias que los Credos hubieron de anatematizar mediante la fórmula *creatorem coeli et terrae*—, son clara prueba de que el paso decisivo había sido dado anteriormente. Sin embargo, aunque no dejemos de lamentarlo, es preciso esperar casi hasta Ireneo para encontrar, en una fecha precisa, detalles claros en relación con algunos de los sistemas que habían llegado a estas conclusiones. Entre estos hitos preciosos hemos de retener, por ejemplo, lo dicho a propósito de la doctrina de Satornil y los resúmenes de las obras oficianas y setianas que nos ofrece Ireneo en los capítulos 29 y 30 de su libro I. El largo texto que analiza en el cap. 29 es, casi al pie de la letra, el mismo que más tarde sería incorporado al *Libro Secreto de Juan*, del que poseemos varias redacciones, y que hasta fecha muy tardía fue el texto favorito de los gnósticos orientales. Ireneo, por consiguiente, llegó a conocer una doctrina, ya perfectamente formulada, que volverá a aparecer entre los setianos y de la que también podemos entrever ciertos elementos en algunas exégesis valentinianas.

2) Un segundo dato que hemos de subrayar consiste en que, si bien algunas exégesis presuponen ciertos mitos originalmente expresados en

idioma semítico, su reelaboración por los gnósticos se hizo en griego. Parece además que su evolución se produjo desde muy pronto en estrecho paralelismo, aunque por caminos separados, con el desarrollo de una filosofía mística griega dependiente de una gnosis optimista helénica que se inicia con Filón y que muere, seis siglos más tarde, con Damascio. De ahí que nos sea posible poner ciertas páginas de Eugnosto al lado del vocabulario y hasta las ideas de ciertos tratados de Yámblico y Plutarco. Se ha señalado ya en otro lugar lo cerca del gnosticismo que estaban las ideas de un Numenio de Apamea, que no dejó de ejercer cierto influjo sobre aquél. Podemos examinar muy de cerca las conexiones existentes entre los gnósticos y el neoplatonismo, principalmente en la primera mitad del siglo III, gracias a que conocemos el conflicto surgido entre Plotino y sus discípulos por una parte y los sectarios gnósticos por otra. Es de lamentar que hayamos perdido las obras originales de esos sectarios, que indudablemente representaban la cumbre intelectual del gnosticismo. De no haber sido por esto, no los hubieran tomado tan en serio Plotino, los discípulos de éste o el hermetista anónimo a quien debemos la versión optimista del mito del primer hombre, incluida en el *Poimandres*. Más aún, uno de los sectarios, Aquilino, había sido discípulo de Porfirio, distinguiéndose por un comentario al mito griego de Maya, tema paralelo al de la pareja Dios-Sabiduría que da el ser a la Palabra, como Filón lo expone en términos bíblicos. Es posible que el «padre» de estos gnósticos fuese Prodico, del que sólo conservamos el nombre. Pero hay que subrayar especialmente el hecho de que, al mismo tiempo que esgrimían escritos atribuidos especialmente a Zoroastro, estos sectarios se oponían directamente al uso que hacían Porfirio y algunos de sus predecesores de los *logia* dudosamente atribuidos al mismo mago persa. Proclo alude a una revelación de Zoroastro, probablemente la misma que poseían los gnósticos, y que el platónico Cronio mencionaba ya a finales del siglo II. Es cierto que el nombre de Zoroastro aparece unido, mucho antes de nuestra era, a varios libros sobre plantas y piedras. Pero las revelaciones místicas de Zoroastro que Porfirio y sus antiguos camaradas se disputaban entre sí corresponden a un tipo de obras más reciente. De todas formas, este episodio significa un hito claramente definido en la historia de la evolución de los sistemas gnósticos.

Al llegar a este punto de su historia se diferencia el gnosticismo claramente del pensamiento filosófico de su tiempo —que, a su vez, se nutría tanto de los mitos helénicos como de los orientales— mucho más por su interpretación dualista que por discrepancias surgidas de las nociones cosmológicas, astrológicas o antropológicas que pone en juego.

3) Hay otros dos fenómenos característicos que ilustran la evolución del gnosticismo, pero ahora en sus formas cristianas.

El tema de un Hado finalmente vencido por una intervención de lo alto que encadenó los planetas, dueños hasta ese momento del destino, aparecía ya en el *Libro de Henoc* (10-16; 18). Este episodio legendario

que señala la instauración de un nuevo ciclo de cielos visibles, liberados de la tiranía de los Arcontes, se situaría, a juzgar por lo que dice el *Génesis* en relación con el acontecimiento del diluvio, en tiempos de Noé. El gnosticismo precristiano adoptaría este mismo tema, mencionado con la misma significación en el *Libro Sagrado* de Eugnosto. El gnosticismo cristianizado, a su vez, lo heredaría, pero sólo después de trasformarlo o repetirlo a fin de relacionarlo con el extraño acontecimiento que se afirma haber tenido lugar a comienzos de nuestra era. Asume una particular exactitud en las obras de Valentín y sus discípulos, si bien es mencionado en la *Pistis-Sophia*. El anterior orden de los astros fue cambiado de forma que sus influencias, a las que los hombres habían estado sometidos, quedaran neutralizadas en adelante gracias a la alteración impuesta a sus movimientos. Se nos dice que ello fue así porque el Salvador, ascendiendo desde este mundo inferior, se abrió paso a través de los cielos materiales y cruzó el punto de intersección de los ciclos de lo «mismo» y lo «otro» (por aplicar los términos usados en el *Timeo* de Platón), inscrito como una X gigantesca en los cielos de las estrellas fijas, límite extremo que precede al mundo invisible de la Luz. Este «límite», ὅρος, quedaba así relacionado con la cruz, σταυρός, según la atrayente exégesis de los valentinianos. Esta sería la verdadera explicación de por qué fue crucificado el Cristo de los gnósticos, impasible y no encarnado. En algunos de los más antiguos textos cristianos, como los *Hechos de Juan*, encontramos los rasgos esenciales de un mito semejante; en las obras del Pseudo-Dionisio se recurre al mismo para explicar el eclipse, imposible en aquel momento según los astrónomos modernos, que tuvo lugar con ocasión de la muerte de Cristo. ¿Fue este tema resultado de la imaginación de los cristianos? Sin embargo, en Plinio *(Hist. Nat.*, 36, 15) encontramos un episodio semejante que se afirma haber sido observado en Roma en sus días. Parece que tenemos aquí la transposición de un supuesto milagro, concebido originalmente para glorificar la nueva Edad de Oro pagana que era el reinado del deificado Augusto, una personalidad a la que se atribuía también la abolición milagrosa del Hado astral. Es de notar que este fenómeno —la tercera «parusía» después del diluvio y la conflagración de los astros de que se habla en el *Génesis* y en *Henoc*— era considerado por los gnósticos como un auténtico fenómeno cósmico, mientras que los cristianos, para quienes la verdadera crucifixión no podía localizarse más que en el Gólgota, desecharon en seguida la interpretación alegórica, tan ambigua, que algunos de ellos habían aceptado. Pero fue indudablemente esta leyenda, aceptada durante algún tiempo por el cristianismo a sus comienzos, tan cercana en muchos detalles al mito que los gnósticos habían tomado de *Henoc* y otras fuentes, lo que más contribuyó a que la figura de Cristo fuera aceptada por algunos sectarios, a pesar de que la doctrina evangélica lo presentaba de una forma que difícilmente hubiera podido conciliarse con los dogmas originales del gnosticismo.

4) Una etapa no menos esencial en la formación de las gnosis cristianizadas ilustra las consecuencias de esta misma actitud.

Valentín y sus discípulos, al comentar las doctrinas del cristianismo, se atienen en lo esencial a los evangelios canónicos; esto, a la luz de la postura primaria del gnosticismo, resulta tan original que se sienten casi tentaciones de considerar a los valentinianos como más cristianos que gnósticos. Una actitud semejante, o incluso más pronunciada, por parte de Marción ha dado como resultado el que ciertos críticos se nieguen a considerarlo gnóstico, a pesar de su dualismo intransigente. Lo cierto es que hay una incompatibilidad entre los evangelios canónicos y la gnosis. Así, cuando otros grupos gnósticos trataban de apropiarse la figura redentora de Jesús, lo hacían con ayuda de escritos apócrifos que tomaban unas veces de la antigua cristiandad o que inventaban ellos mismos. A *Mateo, Marcos* y *Lucas* oponían deliberadamente *Tomás, Felipe* y *Matías;* las vicisitudes de los evangelios atribuidos a estos últimos sugieren la posibilidad de varias etapas en el conflicto entre los sectarios y la Iglesia cristiana, que se vio obligada, al parecer, a destruir y condenar algunos de los antiguos escritos apócrifos en que los gnósticos se apresuraban a fundar sus interpretaciones tendenciosas. A partir del descubrimiento de Chenoboskion sabemos que, bajo el título de *Evangelio de Tomás,* los sectarios utilizaban la gran colección de *logia* de Jesús, algunos fragmentos de la cual conocíamos ya por los papiros griegos de Oxyrrynchus, y de la que hay abundantes citas en los escritos patrísticos de los primeros siglos. Algunos de estos *logia* estaban teñidos de platonismo, y es probable que el hecho de haberse aprovechado de esta circunstancia primero los gnósticos y después los maniqueos obligara a la Iglesia a condenarlos en época muy temprana, publicando en su lugar, bajo el mismo título de *Evangelio de Tomás,* un innocuo epócrifo sobre la infancia de Jesús. Es posible que la otra faceta de esta rivalidad entre la Iglesia y los gnósticos se manifieste en relación con el *Evangelio de los Egipcios.* Clemente de Alejandría citó algunos pasajes de la obra más antigua que ostentaba este mismo título, y en que aparecían algunas *agrapha* que merecen atención. Entre los sectarios de la Tebaida circulaba una obra con el mismo título; pero se trata de una revelación de Eugnosto, cuyo título original era *Libro Sagrado del Gran Espíritu Invisible.* ¿No se le añadiría el título de *Evangelio de los Egipcios* para atraer la curiosidad, una vez que había desaparecido la obra anterior que lo ostentaba? Estos casos ilustran los primeros episodios de unas estratagemas literarias que, probablemente a partir del siglo III, se harían cada vez más expeditivas y audaces. No contentos con inventar obras enteras en que se atribuían a Cristo los rasgos típicos del imaginario Salvador gnóstico, los sectarios llegaron tan lejos como a disfrazar sus revelaciones más antiguas con máscaras cristianas. Fue así como la *Epístola de Eugnosto a sus discípulos* fue dividida más tarde en gajos, ofreciéndosenos como la sustancia de un diálogo entre el Salvador y sus discípulos, bajo el título de *Sophia de Jesús.* Del mismo modo, la antigua obra setiana que

menciona Ireneo (1, 29) fue convertida en una torpe fabulación que hizo de ella un conjunto de revelaciones de Cristo al apóstol Juan, completándose con secciones sobre temas escatológicos y con un final tomado de una antigua revelación en que la Madre celeste hacía el papel del redentor; el compilador cometió la torpeza de no corregir algunas características que, en este fragmento, obviamente no pueden aplicarse a Jesús. ¿En qué punto podemos situar esta falsificación? Merece notarse que esta obra, cuyo contenido original tuvo considerable importancia entre los gnósticos en una fecha anterior a Ireneo, sólo es mencionada como atribuida a Juan en los heresiólogos o en manuscritos posteriores al siglo III. Esta cristianización artificial y apresurada de algunos textos por obra de los gnósticos —textos que anteriormente habían presentado ellos mismos como revelaciones de los magos o como tratados filosóficos, sin mencionar para nada el cristianismo— quizá corresponda, teniendo en cuenta su fecha más bien precisa, al hecho de que la victoria alcanzada en ese momento por la iglesia frente al paganismo que la había venido persiguiendo incitaba a las sectas a ocultar sus doctrinas bajo un disfraz de cristianismo, ya que éste iba a estar de moda en adelante.

V. DOCTRINAS

No es posible presentar aquí toda la variedad de las doctrinas gnósticas. Entre posiciones tan extremas como las representadas por el mandeísmo y las sectas mesopotámicas por una parte, y Marción y Bardasanes por otra, nos fijaremos únicamente en lo que tenían en común las sectas más originales, las que más se diferenciaban de otras religiones contemporáneas, las más fuertes y de mayor duración. Habremos de atribuir la mayor importancia, por consiguiente, a las doctrinas, exentas durante mucho tiempo de influjos cristianos, de las sectas orientales surgidas, según la leyenda, de Simón, Dositeo, Nicolás, Menandro, Basílides y Satornil, es decir, a los setianos, ofitas, arcónticos y audianos, cuya doctrina pudo ser una de las fuentes de los valentinianos antes de nutrir la síntesis maniquea y producir otras ramificaciones que perduraron hasta el siglo VIII y más tarde. Esta elección puede justificarse en virtud de la abundante documentación que, en relación con estas sectas, nos han conservado tanto los heresiólogos como los manuscritos originales.

Antes de emprender un análisis más pormenorizado señalemos que en las doctrinas gnósticas se advierte cierta unidad fundada más en la interpretación que nos ofrecen de algunos mitos bíblicos, orientales y —en menor grado— helenísticos que en los mismos mitos. La principal originalidad de aquellas sectas consiste en que trataron de incorporar esos mitos en una amplia concepción filosófica según la cual este mundo inferior es únicamente el remedo material y perecedero, imperfecto hasta la perversidad, de un universo ideal inasequible. Usando abundantemente la noción platónica de que las formas de este mundo, en su diversidad, son tan sólo reflejos inestables de las imágenes ideales de una unidad su-

perior, ordenadas conforme a un notorio sistema jerárquico, los sectarios trataron de elaborar una explicación de estos dos universos contradictorios sin omitir nada en absoluto. Cada detalle del mundo superior ha de tener su equivalente en este otro mundo, fundando su teoría en el supuesto de que el gnóstico elegido posee la capacidad, gracias a unas revelaciones de lo alto, de conocer las jerarquías eternas e intangibles evocadas por los filósofos. El platonismo en su versión tardía y la filosofía de Plotino proporcionaron los primeros materiales para la multiplicación infinita de entidades abstractas que pasaron a ser entre los gnósticos el tema principal de sus descripciones del mundo superior.

Pero a fin de que estas explicaciones del universo resultaran completas fue necesario establecer un paralelismo exacto entre esa imagen abstracta del mundo superior —el macrocosmos— y la descripción del microcosmos de este mundo en que se sitúan no sólo las realidades terrenas, sino también sus correspondientes cielos, donde cada cual situaba toda una jerarquía de dioses relacionados con los planetas, potestades ligadas a los signos de las constelaciones, arcángeles y ángeles guardianes de las puertas de cada cielo, espíritus y demonios. Nadie hubiera podido negar estas creencias que, dejando aparte las discrepancias en cuanto a terminología y número de los cielos (tres, siete o diez), estaban conformes en admitir los griegos, los egipcios, «los caldeos» y el judaísmo (téngase en cuenta el *Libro de Henoc)*. En consecuencia, los gnósticos, mientras que adaptaban determinados elementos de sus descripciones del mundo inferior para que aparecieran como equivalentes materiales de ciertas ficciones abstractas del mundo de las ideas, tuvieron que insertar en las delicadas jerarquías abstractas tomadas de Platón y Filón los supuestos órdenes de los cielos y sus dioses, los ángeles y los demonios y también la humanidad terrena. La *Epístola de Eugnosto*, la obra anónima citada por Ireneo y utilizada más tarde en la composición del *Libro Secreto de Juan*, así como en el sistema valentiniano, representa la expresión más completa a que llegaron estos vanos esfuerzos por trasformar una hipótesis mítica en una doctrina filosófica completa. Fue inevitable que el gnosticismo en todas sus formas permaneciera esclavo de los mitos procedentes de distintas fuentes y que no fue capaz de repudiar.

Es de notar que, a la hora de agrupar estos mitos referentes al origen y evolución de este mundo inferior, los gnósticos dudaron, incluso tratándose de doctrinas idénticas casi en sus detalles, entre dos o tres posiciones, que podían ir del dualismo radical a unas hipótesis más optimistas. La solución más habitual elude la afirmación de que la materia tenebrosa preexistía al igual que la luz suprema; la creación del mundo material se debió únicamente a algo accidental que ocurrió en el mundo superior al producirse una entidad imperfecta, Ialdabaoth, que, ignorante y exiliada, creó por su cuenta un eón de tinieblas —este mundo inferior—que se disolverá sin dejar rastro (?) cuando llegue a su término la acción redentora emprendida por el mundo superior. Hay una variante de este esquema en que Ialdabaoth tiene un hijo,

Sabaoth, que descubre la existencia de la Luz de lo alto y, después de convertirse, es enviado por las potestades superiores para reemplazar a su padre en el momento en que son derrocados los cielos y encadenados los arcontes, poniendo al cosmos en camino de salvación; dejaremos a un lado otra versión de este último tema en que Ialdabaoth, aunque ignorante e imperfecto, es presentado como bueno y se deja convertir a las obras de la Luz (en Basílides, los marcionitas posteriores, etc.). En cuanto al dualismo radical, del que ya fueron testigos, según los *Philosophumena*, los nicolaítas y Simón, pone al comienzo de la creación material un brutal ataque de las aguas preexistentes de las tinieblas contra la Luz de lo alto, un ataque que se desarrolla en el espacio intermedio de un tercer elemento, aire o vacío. Este mito aparece, palabra por palabra, en el *Bundahishn* persa y en la *Paráfrasis de Sem* utilizada por los setianos (los *Philosophumena* lo resumen, y su texto ha aparecido entre los de Chenoboskion). Este mismo tema persa aparece en Basílides, en los peratas, es evocado por Marción y Bardasanes y, finalmente, se perpetúa con los euquitas y los bogomilos. Sin embargo, fueron los maniqueos los que hicieron de él uno de los puntos básicos de su sistema. Con los gnósticos aparece ocasionalmente en forma de alusiones interpoladas en los relatos cosmogónicos basados en esquemas menos dualistas, a que ya hemos aludido.

VI. LA DIVINIDAD

Para nuestros gnósticos se halla dispersa la idea de divinidad no sólo en todas las jerarquías del mundo superior, sino además en los cielos materiales visibles, ya que los sectarios mantuvieron, con todos sus títulos, cuando no con todo su poder, las divinidades perversas que gobiernan a la humanidad en este mundo. Es cierto que, en contraste, rechazan, o casi rechazan, el uso del término «dios» para designar al Ser infinito, inefable y supremo. «Dios» es, a sus ojos, un término inseparable de la figura perversa del Demiurgo del *Génesis*, así como de las divinidades griegas que rigen los planetas; siguen usando este término cuando hablan de estas figuras. Cuando lo refieren a ciertas entidades del mundo superior lo hacen sobre todo para designar, en un rango que se sitúa entre las emanaciones supremas y el de los ángeles de luz, ciertas jerarquías a cuya imagen pudieron lógicamente formarse los «dioses» del mundo material.

Sin embargo, hemos de afirmar el hecho de que, cuando los gnósticos, independientemente de sus tratados filosóficos sobre el mundo superior, deseaban describirlo dentro del marco de las visiones en que algunos de ellos —Sem, por ejemplo— fueron transportados a unos «paraísos» superiores, lo hicieron recurriendo a las imágenes clásicas del *Libro de Henoc* y a las visiones judías del Trono divino —Merkaba—, que, además, se asociaban a los manantiales y cipreses de los pitagóricos y a las coronas de una astrología rica en imágenes.

El origen de todo es para Valentín, Eugnosto o la obra anónima reutilizada en el *Libro Secreto de Juan* un eón perfecto, eterno, invisible, inconcebible, no participado por los eones del mundo superior, de los que se encuentra aislado en virtud de su misma supremacía. Este pro-padre reside en un reposo en que, solitario, contempla su propia imagen como en un espejo. Con él coexisten allí su Pensamiento y su Silencio.

De esta unidad primordial del pro-padre y su Pensamiento, sin principio y sin origen, irán emanando, engendrados uno tras otro, como «intermediarios», los incontables eones del Pleroma. Esta transición de lo no engendrado a lo engendrado se explica de muy diversas maneras; el mismo Eugnosto, en las dos obras que se le atribuyen, propone dos versiones distintas. El primer paso es la producción de una imagen del pro-padre, libre del aislamiento de la infinitud primordial y capaz de engendrar. Este supremo poder generativo es cualificado, según los distintos escritos, como Padre Creador, Hombre Primordial, Sabiduría o mediante nombres propios, como el de Barbelo (=Tríada). Esta entidad andrógina engendra después sucesivamente las estructuras jerárquicas de un Pleroma que los textos describen de muy diversos modos. En Valentín son treinta eones resultantes de la asociación de una ogdóada, una década y una dodécada; en Eugnosto es una serie de parejas en cada una de las cuales se asocian el aspecto masculino de un Anthropos con la imagen femenina de una Sophia; en el *Libro Secreto de Juan* son dos series de cinco eones, etc. Baste lo dicho para dejar constancia de que estas jerarquías incluyen, independientemente de su diversa disposición, cierto número de figuras esenciales: Monogenes, Logos, la Madre Celeste primordial, el Hombre o Adán de Luz, el Hijo de Hombre o Set Celeste, la gran generación de los Hijos del Hombre Primordial y, finalmente, al menos una Sophia, llamada Akhamoth o Prunicos, de cuyo pecado se origina este mundo inferior. También encontramos con mucha frecuencia cuatro entidades, llamadas grandes Lumbreras, quizá modeladas conforme a la imagen de las cuatro Criaturas incorpóreas del Trono Divino: Harmozel, Oroiael, Daveithe y Heleleth, que, cada cual con el complemento de dos entidades abstractas, constituyen doce eones; los gnósticos que mencionan estas cuatro Lumbreras suelen situar en ellas el Adán Primordial, el Set Celeste, los hijos de Set y, finalmente, las almas de «los que se arrepintieron»; todos estos detalles sugieren que las Lumbreras se repartían, como una serie de Paraísos, entre los cielos materiales y los cielos supremos inasequibles.

Nos hemos venido sirviendo del término *eones*, al que los gnósticos atribuyen un significado muy específico: cada jerarquía del mundo superior es un αἰών, un elemento totalizado, con sus cielos, sus fuentes, su eternidad, detalles que reproducen en el mismo orden de subdivisiones numéricas el orden general del Pleroma, o también el orden supremo del no engendrado. Nuestro mundo inferior, un eón singular,

finito en el espacio y en el tiempo, apenas es nada en comparación con esa sucesión infinita de infinitos cuyas imágenes se multiplican como reflejos repetidos en una sucesión de espejos.

Tenemos que pasar ahora, sin dejar la larga cadena de generaciones divinas, de estos «intermediarios», estos modelos divinos, al accidente que representa nuestro mundo inferior, que también tiene sus propios dioses, pero esta vez dioses mortales.

Mientras que la proliferación de los eones del mundo superior hubiera podido prolongarse normalmente por obra de las parejas de potestades a que antes nos hemos referido, el aspecto femenino de una de estas parejas —Sophia-Akhamoth, Sophia Prunicos o Pistis Sophia, según las distintas versiones— fue arrebatado por un éxtasis o frenesí. Según una versión que aparece en las obras de los hermetistas *(Poimandres, Balinous)*, y de la que hay vislumbres en la *Pistis-Sophia*, esta Sophia se sintió arrebatada por el amor a la materia, a la que descendió, viéndose finalmente atrapada en ella, olvidada de su patria celeste. Según el mito contenido en la obra anterior utilizada por el *Libro Secreto de Juan*, esta Sophia, extraviada por su orgullo, trató de imitar a la potestad suprema engendrando por sí sola y sin cooperación de su pareja masculina. Pero el resultado de este intento es una potestad imperfecta, informe, con cuerpo de serpiente y cabeza de león, privada incluso de la luz de que participan todas las entidades aparecidas hasta aquel momento. Abrumada de vergüenza, su madre la oculta de las potestades del Pleroma bajo un velo que en el futuro representará el límite extremo de las envolturas del mundo material, lo mismo si se entiende por tal el cielo de las estrellas fijas que encierra los cielos de los planetas. que si se interpreta, de acuerdo con otros sistemas, como la envoltura de los cielos intermedios que se oponen, como purgatorios, al ascenso de las almas hacia la Luz superior.

Para los valentinianos, el acto de extender este velo está representado por el envío de Stauros y Horos, «Cruz» y «Límite», con lo que las fronteras de nuestro mundo se sitúan en una esfera imaginaria donde el círculo de la eclíptica toca el del ecuador celeste. Encerrado bajo este velo, Ialdabaoth —conocido también por Sacla, Samael y Ariael— ni siquiera tiene conciencia de que existe el mundo de la Luz. Posee una chispa celeste que ha recibido de su Madre y que guarda escondida dentro de sí. También posee, al parecer, las aguas del abismo tenebroso que, por efecto de su envidia, se transmutan en materia. Posee también un fuego «oscuro». Incuba sobre el abismo, sobre el que su Madre, desterrada a causa de su pecado, se mueve en todas direcciones, ya que ella es el Espíritu (este término es, de hecho, femenino en hebreo) de *Génesis* 1.2. Ciertamente, si nos limitamos al *Libro Secreto de Juan* y a algunas otras obras de la misma familia, lo que se nos ofrece de aquí en adelante es una exégesis de las primeras páginas del *Génesis*, una exégesis en que el comentarista gnóstico va a contracorriente de la glorificación bíblica del Creador.

El pro-Padre se une a su Pensamiento para crear el mundo superior. Ialdabaoth se une a su propia ignorancia para crear su cosmos, formado, en primer lugar, de doce potencias monstruosas de las que siete parecen representar a los planetas, mientras que las cinco restantes corresponden a los cielos infernales. Además de sus nombres gloriosos, estas potencias tienen otros nombres secretos, mediante cuyo conocimiento los iniciados pueden no sólo escapar de su poder, sino incluso vencerlas. Asociados a ellas hay ángeles y arcángeles, formando una jerarquía que alcanza el número de 360 o 365, el número de los días del año, una imagen del tiempo a la que en adelante permanece encadenado este mundo inferior. Entonces exclama Ialdabaoth: «¡Yo soy un dios celoso, y no hay más dios que yo!»

Entre tanto, el arrepentimiento y las lágrimas de Sophia (la primera parte de *Pistis-Sophia* llega incluso a poner en sus labios algunas de las *Odas de Salomón*, apócrifas) logran conmover a las potestades supremas, que la sacan del mundo material y la colocan en el límite inferior del mundo de la Luz, donde encuentra de nuevo a su compañero, debiendo esperar allí hasta ser completamente rehabilitada después de su caída. Tal es la versión del *Libro Secreto de Juan* y de la *Pistis-Sophia*. La exégesis de este mito de Sophia-Akhamoth que hacen los valentinianos añade un detalle: las emociones de Sophia a causa de su arrepentimiento, al verse excluida del Pleroma e impedida por Horos de retornar a él, se convierten en la materia de que está hecho nuestro mundo. Una obra setiana, la *Hipóstasis de los Arcontes*, ignora la penitencia de Sophia, a la que, por el contrario, atribuye una función redentora, posiblemente porque el compilador de esta obra confunde a Sophia-Pistis-Akhamoth con la gran Sophia, madre de la Vida (Zoe), a la que algunos sistemas antiguos atribuyen el descenso redentor al infierno, que más tarde se relacionaría con el Salvador cristiano.

VII. EL HOMBRE

Después de resolver el problema que suponía reconciliar su fe en una divinidad suprema inefable con la creencia en la realidad de otros dioses, arcángeles y ángeles, los gnósticos tenían que abordar el problema del hombre. Estaban convencidos de que el alma es una chispa de luz injustamente prisionera de la materia maligna; la historia mítica del universo, según sus concepciones, tiene que proseguir con objeto, esta vez, de explicar nuestro cautiverio en este mundo y los pasos conducentes a la salvación. Sin embargo, esta salvación no se promete a todos los hombres bajo las mismas condiciones; sólo unos pocos, los elegidos, están seguros de alcanzarla.

La mejor exposición de todo esto aparece una vez más en el tratado arcaico que fue reutilizado en el *Libro Secreto de Juan*. Vemos en él la creación del primer Adán por el Demiurgo y sus arcontes, que motivó la acusación contra los gnósticos de que atribuían la obra del *Génesis*

no al Dios de Moisés, sino a Samael y sus potestades, es decir, a los «ángeles».

A la blasfemia de Ialdabaoth proclamándose único dios replica una voz desde las alturas de los Cielos de la Luz: «Te equivocas, Samael; existe el Hombre y el Hijo de Hombre», palabras que sólo pueden entenderse claramente si se tiene en cuenta la importancia atribuida a Anthropos en ciertas descripciones del mundo superior de la Luz. Esta es probablemente una de las concepciones más fundamentales del gnosticismo, anterior incluso a la elaboración de sus esquemas artificiales del mundo superior. Fue precisamente esta figura de hombre la que vio Ezequiel sobre el trono de la Merkaba (Ez 1,26). El judaísmo místico desarrolló extensamente, en cierto sentido mucho más próximo a la Gnosis, el tema del Adan Qadmon, el hombre primordial. Este Adan-Kasia (= Secreto) con su hijo celeste, Set, juega un papel importante en la gnosis mandea. Entre nuestros gnósticos, el tratado anónimo de Bruce ofrece una descripción bastante amplia del Anthropos celeste, cada uno de cuyos miembros reproduce las entidades del universo superior. Ciertamente, los cielos se entreabrieron para dejar que la voz celeste descendiera, y al mismo tiempo los arcontes de Ialdabaoth ven la imagen del primer Anthropos celeste reflejada en las aguas inferiores: todo, hasta los mismos cimientos del abismo, se siente conmovido por el poder de esta visión. Es entonces cuando el Demiurgo dice a sus ángeles: «Hagamos un Hombre a imagen de Dios y a nuestra imagen, de forma que su imagen nos ilumine». Las siete potencias de los planetas y las otras potencias de los cielos inferiores se reparten la tarea de fabricar los miembros del «Adán psíquico». Pero resultan incapaces de insuflarle la vida. Así, para arrebatar a Ialdabaoth con engaños la chispa de luz de que éste se ha apoderado, el Padre de los cielos envía sus mensajeros, disfrazados, para advertir al Demiurgo que insufle su espíritu en la boca de Adán. Pero tan pronto como Ialdabaoth consiente en ello, la chispa le abandona para entrar en el primer hombre, terreno, que se alza resplandeciente y superior a quienes lo modelaron. Entonces las potencias envidiosas lo modelan den uevo, encerrando esta vez el espíritu y la psique en la prisión de un cuerpo de carne mortal que hunden a continuación en el nivel inferior de su cosmos, en el llamado paraíso del Antiguo Testamento, con sus árboles malignos. En dos de éstos, sin embargo, las potencias de lo alto han ocultado la Gnosis y la Vida. En forma de serpiente o, según otras tradiciones, de águila, el salvador del mundo de lo alto incita a Adán y a Eva, formada de una costilla de éste, a gustar el fruto que proporciona la revelación de los misterios de lo alto. Entre tanto, los arcontes, para someter a Adán, han remodelado su cuerpo con elementos materiales: fuego, tierra, agua y aire, y han colocado en él un segundo espíritu, el «falso espíritu», que lucha contra el espíritu de lo alto. Esta idea se remonta a Basílides; se trata del «alma adventicia» de éste.

Ialdabaoth, furioso, expulsa del paraíso a la primera pareja. Pero

al mismo tiempo deshonra a Eva, que como consecuencia da a luz a Caín y Abel. La verdadera descendencia de Adán es Set, cuya semilla es la única a la que se prometió la salvación. Para escapar del Demiurgo, Noé, un descendiente de la «raza sin rey», así llamada porque no está sometida a la tiranía de los astros, construye el arca y se recoge en ella con su familia, mientras la raza nacida de las hijas de la tierra y los ángeles del Demiurgo es aniquilada. Al episodio del diluvio hemos de añadir también el incendio de los planetas, arrojados a los abismos por la ira de las potestades supremas, y la sumisión de los cielos visibles a unos movimientos inmutables que anulan sus poderes.

La formación de cada hombre, si hemos de creer a obras como la *Pistis-Sophia*, refleja fielmente la forma en que Adán fue modelado por las potencias. Lo cierto es que algunos astrólogos de comienzos de nuestra era enseñaron estas mismas teorías, y en este punto los gnósticos no se muestran nada originales. Cada parte del hombre, física o moral, pertenecía a una potestad de los cielos visibles que la había modelado. A este cuerpo, conjuntado en el seno materno antes del nacimiento, descendía el alma que, en su camino a través de todos los cielos, iba recibiendo de cada uno de ellos las disposiciones convenientes a cada cual; sólo el descenso del Salvador rompería este dominio de los astros sobre los hombres, encadenando a los arcontes a la esfera celeste y haciéndolos girar unas veces en su anterior dirección y otras en la contraria, si hemos de creer a la *Pistis-Sophia*. Finalmente, las potencias infundían en el feto el espíritu «falso», o más bien, «contrario», destinado a estorbar todos los impulsos del hombre hacia la salvación. Se resucita de esta forma la teoría persa de las «dos almas» que ya habían adoptado más o menos consecuentemente los sectarios de Qumrán antes de la Gnosis. Por otra parte, como reflejos de las tres etapas sucesivas que siguió la creación del primer hombre terreno, se pueden distinguir tres categorías de hombres, conforme a sus diferentes grados de perfección: los somáticos o *hílicos*, cuya sustancia puramente carnal pertenece sólo a este mundo; los *psíquicos*, cuya alma se esfuerza por retornar al mundo superior; los *pneumáticos*, seres elegidos, exentos del Hado de este mundo.

No parece que los gnósticos establecieran entre hombre y mujer una desigualdad insalvable. Eva, lo mismo que Adán, poseía en su interior una chispa de luz. En la historia de la salvación de la humanidad juega un papel importante la esposa de Noé, la «luminosa» Norea. De entre estos sectarios, los que plagiaron el cristianismo asignaban a María, Mariamne y Salomé funciones tan importantes como las que se atribuían a los apóstoles; esta creencia corresponde posiblemente al hecho de que las principales entidades redentoras de lo alto —Sabiduría, Madre, Barbelo— eran concebidas originalmente como femeninas. Sin embargo, la forma celeste perfecta a que todos habrían de retornar era andrógina, con cierta preponderancia del principio masculino, aunque sólo fuera porque el pecado que dio origen a este mundo inferior

había sido cometido por el aspecto femenino de uno de los eones; el mundo inferior se designa frecuentemente con la expresión «las obras de la feminidad». Sin embargo, en las versiones más antiguas del mito de la salvación, las entidades femeninas tienen un importante cometido, empezando por la Madre celeste, la gran Sophia, equivalente del Padre, que más tarde será sustituida por Cristo o por otras entidades: Mirothea, Derdekea, Zoe.

Hemos de añadir brevemente unas palabras acerca de la forma que adoptaron estos mitos entre los mandeos. Es cierto que en sus abundantes textos la evolución posterior vino a complicar y oscurecer lo que pudo haber sido la doctrina original. Se repiten aquí, al parecer, ciertas importantes funciones, atribuidas a múltiples entidades. Pero al mismo tiempo es como si se hubieran combinado al menos dos versiones de los mitos gnósticos cuando éstos fueron adoptados. Se multiplican las figuras redentoras, las entidades creativas del mundo material y las del hombre. Sin embargo, a pesar de que en ellas nos encontramos con Set (Shitil), Sem (Shum) y Norea (Nuraitha), las formas que adoptan estas fábulas y el significado que se les atribuye se parece mucho a lo que las distintas gnosis piensan acerca de Simón, Dositeo, Nicoteo, etc. (¿acaso no se dan a sí mismos los maniqueos el nombre de dositeos?). Según sus libros, en la cúspide del mundo superior inefable se halla sentado Mana-rabba—el Gran Espíritu, el Gran Rey de la Luz—en el centro de una gran extensión de agua, blanca y resplandeciente. Por debajo de él aparecen los eones—los Uthras—de Yo-shamin—«Yahvé de los cielos»—y de Abathur; tres eones de Abathur quieren hacerse una morada y un mundo. La Gnosis de la Vida—Manda-d' Hayye—desciende, para hacer fracasar este proyecto, a las Tinieblas, donde encadena a Ur. En otras versiones se atribuye este descenso a Hibil-Ziwa. Se repite el tema de la creación de Adán, comenzando por el reflejo de la imagen celeste; así fue creado Ptahil, que, por otra parte, asumirá la función de demiurgo. En cuanto a la formación de Adán por los siete arcontes, éste ocupa un lugar capital en esta mitología, y sus descendientes—Abel, Set y Henoc—juegan el mismo papel privilegiado que en las gnosis que ya hemos resumido. De manera semejante, Abrahán y Moisés son tratados como falsos profetas, pero hemos de añadir que Jesús recibe el nombre de «falso Mesías» y «Cristo de la nada». El verdadero profeta es Juan Bautista, del que se afirma que al principio permaneció oculto en la «montaña blanca», antes de administrar el bautismo de vida en el Jordán. Al parecer, le precedió Henosh-Uthra, quien, a continuación del diluvio, reveló la Gnosis a los elegidos antes de dar testimonio contra Jesús en su condición de «Hijo de Hombre», realizando milagros semejantes a los de Cristo.

VIII. LA SALVACION PERSONAL

Quizá convenga considerar por separado las vicisitudes que, de una a otra existencia, hacen que los individuos se acerquen o se alejen de su salvación, así como el sistema general de redención mediante el cual el mundo de la Luz prepara la disolución final del cosmos. Ciertamente, comprenderemos mejor los pormenores de estos dos asuntos si analizamos por una parte el destino de las almas en su camino a través de los ciclos del mundo material, y por otra los pasos que el Pleroma tiene previstos para rescatar a los elegidos de este universo antes de proceder a destruirlo.

El hombre ha sido sometido en este mundo a todos los poderes de los cielos visibles, grandes y pequeños, que los viejos astrólogos eran capaces de imaginar. Desde el momento en que nace ya les pertenece, pues ellos lo modelaron, dejando su propia huella en cada una de sus facultades físicas y morales. Así, conforme a las incidencias que confieren el mando por turno a cada una de estas potestades, el hombre ha de sufrir los males y pasiones que dispensan todas ellas en abundancia. Lo único que puede hacer es defenderse mediante la magia y los conjuros; ya hemos visto cómo cada una de las potencias recibía junto a su propio nombre una segunda denominación secreta, consecuencia de lo cual era la posibilidad de oponerle una defensa aun cuando permaneciera en su posición de poder. El iniciado que conoce esos nombres los utiliza para defenderse de los correspondientes males. Pero esto vale únicamente en lo que concierne al cuerpo y al alma. Para luchar contra la chispa «pneumática» que ha sido infundida desde lo alto en los seres espirituales, los arcontes han modelado ese espíritu «contrario» que lucha indefectiblemente contra el Espíritu. A fin de eludir las aberraciones que aquél provoca e impedir que se debilite la chispa de luz oculta en el individuo, los hombres necesitan los ritos revelados por la Gnosis, que deben acompañar, cuando no sustituir, al «arrepentimiento».

Es probable que la gnosis tomara del platonismo la creencia en la transmigración de las almas. Incorporó esta creencia fantástica a todos los detalles fabulosos de la topografía infernal y celeste que le ofrecían las visiones del otro mundo creadas por la mitología greco-egipcia, el pitagorismo y los escritos apócrifos del Antiguo Testamento. En consecuencia, el destino de cada individuo lo expone, cuando abandona el cuerpo, a una infinita variedad de juicios y pruebas. Es cierto que, en el caso de cualquiera de los elegidos cuya pureza está garantizada por todos los sacramentos de la Gnosis, su tránsito hacia las puertas de la Luz se realizará sin miedo a retornar. A cada etapa, el alma presenta a los «guardias fronterizos», los poderes que vigilan los accesos al cielo, los «sellos» y las palabras místicas que obligan a los guardianes a franquearle el paso; por la «columna luminosa»—la Vía Láctea—asciende hacia la luna, cuyas fases corresponden a los períodos en que está llena de chispas de luz procedentes de las regiones inferiores, y que

luego envía hacia lo alto, al mundo superior de la luz. En las fronteras de este mundo se encuentran los lugares del bautismo celeste, con sus fuentes y árboles guardados por figuras que parecen ser ángeles o algunas otras entidades fantásticas, entre las que se encuentran también, al parecer, varios profetas (Gamaliel, Santiago, Teopempto, Samló) de la Gnosis elevados a esta función celeste (estos mismos rasgos aparecen en las obras mandeas); estos guardianes completan la purificación de los elegidos antes de que, introducidos entre los Hijos de la Luz, se unan a la «raza sin rey» de los hijos de Set.

En muchos pormenores de esta ascensión, los gnósticos se han limitado a copiar, con ciertas adaptaciones a sus doctrinas, las ideas que circulaban en el mundo greco-romano. No tenemos más que leer formularios como la llamada «liturgia mitraica» o las plegarias para la liberación de Adán con respecto a la ἀνάγκη. Sólo nos resta añadir que de algunos seres privilegiados se creía que habían realizado esta ascensión en vida, alcanzando incluso la cumbre del Pleroma. Tal fue el caso de Set, hijo del Adán terreno, Nicoteo, Fosilampes, Marsanes y otros varios. No sólo la Gnosis, sino también el judaísmo místico buscaba estas visiones, que también pudo disfrutar el apóstol Pablo antes de su conversión (2 Cor 12,2).

Si los «perfectos» pueden ascender directamente hasta el Pleroma, no es ese el caso de aquellos que aún están cargados de deficiencias. Hay, sin embargo, algunos que serán purificados a lo largo de su camino, debiendo aguardar ante las puertas de la Luz hasta el momento en que serán admitidos, sin necesidad de descender de nuevo. Otros serán entregados en manos de los atormentadores para sufrir unos castigos de los que el *Infierno* de Dante es tan sólo una interpretación poética. Sufren entonces el olvido de su vida anterior y son remodelados en cuerpos nuevos.

IX. ESCATOLOGIA COLECTIVA

Si los individuos logran liberarse de su prisión material y ascender a las alturas, ello es porque el Pleroma les presta su ayuda a través de una serie de pasos cuya imagen primera es el episodio del arrepentimiento y el retorno de Sophia-Akhamoth que vuelve a su pareja masculina.

Ciertamente, el mundo de la Luz tiene emprendida una batalla sistemática contra el Demiurgo y sus arcontes. La lucha recibe su carácter extraño, absurdo, del hecho de que el mundo superior, infinito, haya de recurrir a engaños y estratagemas para actuar en el mundo de las tinieblas y la ignorancia, por muy imperfecto e impotente que éste sea. Puede que esto se deba a que en el trasfondo de este drama tenga más peso de lo que parece a primera vista la creencia en que preexisten las tinieblas y el abismo, como es inherente al dualismo más radical.

El Demiurgo y sus arcontes no hacen más que enviar continuos

cataclismos contra la raza de los perfectos: el diluvio (del que Noé salva a los elegidos) y la conflagración (posiblemente, la que destruyó a Sodoma y Gomorra, donde, en compensación, Set hizo que brotaran fuentes de aguas termales revitalizadoras, si hemos de creer al *Libro Sagrado* de Eugnosto). En *Henoc* aparecen también rastros de estas concepciones.

Entre tanto, infunde la Sabiduría de lo alto en la humanidad cautiva la *epinoia* de luz, la «gota» mística, el Logos, la Gnosis. El poder que preside esta operación es la Sophia suprema, correlativa del Padre; la Madre; Barbelo, según las circunstancias. Para que los elegidos recuperen la memoria de su origen celeste y para revelarles los secretos del bautismo, se les envía una sucesión de Salvadores y Profetas; algunos de ellos tienen un origen sobrenatural, mientras que otros son sabios maestros surgidos de la humanidad.

Parece que aquí se han mezclado varios mitos distintos, combinándose además sus diversas variantes; el más antiguo es el que atribuye la obra de la redención a la Madre celeste, que desciende repetidas veces al abismo en que se halla presa la humanidad, y que se remonta a modelos como el mito sumerio de Ištar. Se conjuga admirablemente con el tema de la Sophia redentora, cuya existencia suponen, entre otros, el bíblico *Libro de la Sabiduría*. A este mito se añade el relato que presenta al Set celeste y a su imagen, el hijo del Adán terreno, asociándose más adelante a la leyenda que hace de los magos los profetas de la redención. Finalmente, la revelación de los secretos celestes y de los bautismos es obra de diferentes profetas—Nicoteo, Marsanes y Marciades, Fosilampes y Teopempto, a cuyos nombres viene a añadirse el de Juan Bautista, que juega un cometido esencial en las creencias mandeas.

En un fragmento de una obra anterior incorporado al *Libro Secreto de Juan* se consigna el descenso redentor de la Madre; se trata del tercero y último descenso del poder de lo alto que, habiendo descendido ya otras dos veces disfrazado, aparece ahora en gloria para poner fin a este eón. Como «riqueza de la Luz y memoria del Pleroma» penetra en el abismo tenebroso que es la «prisión del cuerpo» y llama a Adán, que yace allí encadenado y dormido, y después de despertarle de su pesado sueño, le impone los cinco sellos (¿correspondientes a los cinco sentidos?) de la Luz y el Agua, a fin de que la muerte no tenga ya poder alguno sobre él. Este «descenso al infierno», en que nuestros gnósticos reemplazarían más tarde a la Madre por el Set celeste y luego por Cristo, aparecerá también, aunque más desarrollado, en las obras maniqueas.

La versión que hace de Set el redentor, hasta que es reemplazado por Cristo en esta función, presenta también a los Magos como guardianes y profetas de los misterios de la redención. ¿Por qué? Indudablemente, se hace intervenir aquí a Zoroastro en virtud de la profecía de Balaam, según la cual llegaría un momento en que surgiría la estrella de anunciación (*Números*, 24,17). Quizá también porque el *Apo-*

calipsis de Hystaspes dio el modelo de una profecía sobre el derrocamiento de los reinos de este mundo. Los sectarios desarrollaron estos temas principalmente en su *Revelación de Adán a Set*, punto de partida de una multitud de escritos apócrifos que se fueron haciendo cada vez más serenos y cristianos al convertirse en una serie de leyendas sobre la «Caverna del Tesoro» donde permanecían guardadas las revelaciones hasta la venida del Salvador. Según el *Apocalipsis de Adán*, una sucesión de reinos presenció la llegada de otros tantos salvadores que se fueron manifestando en este mundo hasta el momento en que se desarrolló una edad de oro en que, finalmente, el perverso Demiurgo fue reemplazado por su hijo; ya hemos aludido a este tema. ¿Fue únicamente un influjo persa lo que motivó la introducción de estas creencias en la mitología gnóstica? El helenismo conoció estos mismos temas del derrocamiento de Ahrimán por Ormuzd en una versión que fue abundantemente explotada por la astrología: la caída de Kronos, reemplazado por Zeus al frente de los cielos visibles. Sin embargo, teniendo en cuenta los detalles precisos que las *Recognitiones* y *Homilías* pseudoclementinas ofrecen sobre el mito gnóstico de Zoroastro, del que recogen numerosas citas, parece indudable que los mitos llegaron de Persia por una ruta misteriosa—traídos quizá por los seguidores de Mitra, ya que en el mitreo de Dura Europos aparecen pintadas las figuras de Ostances y Zoroastro—penetraron en los mismos círculos orientales en que las gnosis y el cristianismo se desarrollaron.

Anunciado por las estrellas—la de Balaam, de Set o de los Magos—, el Salvador, el «astro nuevo», descendió atravesando las esferas disfrazado de ángel de los cielos inferiores. Se narra de diversas maneras su aparición en este mundo: con una figura gigantesca, a veces con tres rostros, de niño, de adulto y de anciano, que se mezclan entre sí. Aun en los casos en que se identifica con Jesús, los gnósticos encuentran repugnante cualquier sugerencia de encarnación. Esta es probablemente una de las razones de que rechazaran los evangelios canónicos, que hablan de la vida terrena de Jesús y de su pasión, prefiriendo utilizar los textos que dejan este asunto en penumbra o inventándose supuestas revelaciones en que el Salvador no se muestra a sus discípulos hasta después de la resurrección, para permanecer con ellos un largo período durante el cual les comunica sus enseñanzas. Abordar este asunto de otra forma hubiera estado en contradicción con sus mitos anteriores, según los cuales una entidad invisible a todos menos a los perfectos descendió al abismo a través de este mundo para liberar a los elegidos. Como ya hemos indicado, el paso de la entidad redentora a través de los cielos visibles estuvo señalado por una verdadera conmoción de sus movimientos, no sólo porque el Demiurgo fue desposeído de su trono y reemplazado por uno o varios poderes benéficos, sino también por haber sido encadenados los arcontes a la bóveda de los cielos materiales obligados de este modo a girar en una dirección contraria, lo que destruyó su influjo sobre las criaturas del mundo inferior. Esta versión de

la leyenda judía tardía, según la cual Satanás fue derrotado por Miguel (el episodio tuvo lugar después del éxodo según *Jueces*, 6,6, o por el tiempo del diluvio según *Henoc*, 10,11), presentada aquí como la «crucifixión» de los arcontes, encontraría su expresión más completa en el maniqueísmo. En cuanto al último acto del poder redentor, que habría de derribar la barrera de Horos, que señalaba el límite de los cielos materiales, es precisamente este episodio, reduplicación del anterior en mayor o menor grado, el que los sectarios pretenden presentar como la verdadera «crucifixión» del Salvador. Más aún, cuando nuestros gnósticos propagaban esta doctrina, estaban convencidos de haber llegado al final de los tiempos, cuya iniciación había quedado señalada precisamente por este episodio: los libros secretos, ocultos hasta entonces en lugares inaccesibles como la montaña de la Luz con su cueva de los Magos, la montaña de Seír y la de Charax, acababan de ser traídos de allí por sus sabios maestros, de los que había tomado posesión una u otra de las entidades superiores (habitualmente Set, el Gran Poder según cierto Simón, la Madre Celeste según los compañeros de algunos de estos profetas). Sólo quedaba esperar, sin miedo alguno a los arcontes, que ahora son impotentes, el juicio final de este mundo y la ascensión de los perfectos hacia los cielos superiores: el tercero de los «grandes momentos» ya mencionados por los gnósticos, y cuya sucesión habría de afirmar con mayor energía aún el maniqueísmo.

Con ayuda de uno de estos mitos lograría la gnosis fortalecer la relativamente reciente leyenda judía de la caída de Satanás, cuyo puesto como primero entre los arcángeles tomaría luego Miguel. Desde hacía algún tiempo, la angelología judía había identificado a los siete arcángeles con los planetas. La sustitución de Satanás—Samael—por Miguel era, en estilo judío, el equivalente de la sustitución de Kronos por Zeus o de Ahrimán por Ormuzd. Así, dado que la gnosis necesitaba ocultarse bajo un manto menos sospechoso a la Iglesia, tomó la sustancia del episodio en que Ialdabaoth es sustituido por Sabaoth y la transfirió a unos apócrifos en que muchos de los detalles del mito antimosaico pasan a ser meros incidentes en el combate de Miguel contra Lucifer. Después de todo, permanecía latente la interpretación gnóstica de estas leyendas en fechas anteriores en las alusiones que a ellas hacían los místicos judíos encubriéndolas como comentarios al Antiguo Testamento.

X. ETICA

Resulta difícil desarrollar un claro código moral cuando se cree estar sometido en la propia actuación al dominio de los planetas y las constelaciones. A la vez, es inútil formular unos preceptos morales cuando se tiene la creencia de haber recibido la gracia celestial por la que, independientemente de la propia conducta, será posible atravesar sin daño ni impedimento los juicios del otro mundo hasta alcanzar, mediante los sacramentos, la bienaventuranza celeste. Es verdad que algunos textos

como la *Pistis-Sophia*, el *Libro de Ieou*, las últimas secciones del *Libro Secreto de Juan* o de la *Sophia de Jesús* exponen toda una jerarquía de penitencias a que los pecadores deben someterse, pero se trata únicamente de meros ejercicios de «relleno», carentes de una psicología precisa, y que sirven más bien para poner de relieve la despreocupación moral de los compiladores. ¿Habrán sido justos los heresiólogos cristianos al acusar a estos sectarios de numerosas abominaciones? Difícilmente se podría considerar menos favorable el testimonio de Plotino, tomado en conjunto. Sin embargo, la gnosis, en sus formas principales, implica una llamada a un ascetismo riguroso; ciertamente, así lo interpretaría el maniqueísmo y lo conservaría más adelante el mandeísmo. Implicaba la condena de la carne y de todas sus obras. A pesar de ello, algunas sectas tenían fama de entregarse a las más extrañas formas de inmoralidad. Más adelante nos referiremos a estas sorprendentes prácticas. Pueden explicarse, siempre que no nos hallemos ante meras calumnias, por diversas actitudes; para algunos, representan la mejor manera de oponerse en todos los sentidos a la Ley bíblica, ya que ésta, obra del Creador perverso, sólo puede ser mala y contraria al camino de la salvación. A esto podríamos añadir la glorificación de los condenados del Antiguo Testamento, que, por estas mismas razones, son considerados héroes. Otros se regían por el principio de que la carne pertenece a la materia, y que, por consiguiente, como nada tiene en común con los elementos superiores del hombre, es completamente indiferente el uso que de ella se haga. De ahí se sigue que si algunos sectarios mostraban una complacencia en la lascivia, que no era auténticamente religiosa, pudo haber otros para quienes, como ellos mismos pretendían, el abuso sistemático de la carne constituía ciertamente una forma de ascetismo. Finalmente, en otros casos, ciertos misterios griegos—entre los naasenos, por ejemplo—pudieron ser el origen de unas interpretaciones místicas relativas a la unión de los principios masculino y femenino, así como a la fecundación. Es significativo que el pasaje sobre la unión carnal contenido en el *Asclepio* (§ 21) aparezca reproducido entero en un códice de Chenoboskion.

XI. LAS SECTAS Y SUS ADEPTOS

Después de haber dado cuenta de las doctrinas, nos resta decir lo que sabemos de la organización de las sectas y sus prácticas. Son estos los puntos en que nuestras noticias resultan más escasas.

Parece que Simón se presentó como el Poder Supremo. Los compiladores gnósticos, en sus escritos, pretenden muchas veces estar trascribiendo unas revelaciones que les han sido hechas por el Set celeste o por Cristo, de los que algunos de ellos se creían sin lugar a dudas encarnaciones temporales. Si estos individuos eran honrados al creer en su propia inspiración, es materia de conjeturas la cuestión de si esta seguridad que tenían de estar poseídos por una entidad superior se refería

únicamente a las visiones durante las que se sentían transportados más allá de este mundo (conforme a unas prácticas que también eran conocidas en la mística judía) o si se creían, a lo largo de toda su actividad cotidiana, imágenes vivas de aquellas entidades. A juzgar por lo que sabemos acerca de cierto Marcos el Mago, debió de haber entre ellos más taumaturgos y más teurgos que entre los neoplatónicos. Plotino se burla de las prácticas de algunos sectarios que invocaban a la divinidad suprema mediante ciertas fórmulas acompañadas de chasquidos de lengua y extraños silbidos. Los maestros gnósticos, habida cuenta de sus competencias en la transmisión de determinados sacramentos e iniciaciones, no dejarían de asociar cierto carácter sacerdotal con una inevitable pretensión de poseer dones proféticos. La enseñanza de algunos de ellos, lo mismo en Roma que en Alejandría, parece ir dirigida a un auditorio más extenso que el círculo de los iniciados, aunque en aquella época, como se advierte en la *Epístola de Tolomeo a Flora*, probablemente no se planteaba la cuestión de qué contenían al pie de la letra los textos y ritos destinados a mantenerse en el más profundo secreto. La prohibición de comunicar las más importantes revelaciones a los no iniciados, consignadas al final de algunos manuscritos, va acompañada de maldiciones que tratan de resultar terroríficas.

¿Jugaban las mujeres un papel importante? Es probable que así fuera, ya que se mencionan profetisas entre los elkesaítas, y eran las iniciadas precisamente las que trataban de introducir a san Epifanio en sus misterios. A esto podemos añadir el caso de Marcelina, que llevó las doctrinas de Carpócrates a Roma. Entre los mandeos, la norma era que las mujeres tuvieran acceso libre a las funciones religiosas.

Por otra parte, parece que los iniciados estaban divididos en numerosas categorías. En el *Libro Sagrado* de Eugnosto se nos habla de los elegidos y de las personas dispuestas a recibirlos, lo que podría significar, como ocurre en el maniqueísmo, una distinción entre perfectos, totalmente entregados a los preceptos de la gnosis, y fieles que proveen a las necesidades de los perfectos, pero llevando entre tanto una vida que podríamos llamar «secular». Sin embargo—y ello significó, en tiempos de persecuciones, un rasgo que contribuyó a ahondar el abismo entre gnósticos y cristianos ortodoxos—, parece que la mayor parte de las sectas hizo de sus creencias materia estrictamente secreta, que en modo alguno debía reflejarse al exterior, en la vida de los adeptos, ni exponerlos a ninguna persecución o al martirio. ¿Les estaban prohibidas algunas acciones, como en el caso de los maniqueos? Tenemos algunos indicios de ello en los anatemas pronunciados por las Iglesias cristianas, así como en la misma doctrina de los gnósticos, en relación sobre todo con algunas abstinencias referidas principalmente a los manjares y las bebidas. Pero es posible que sólo unas pocas sectas observaran realmente una ascética rigurosa.

Sabemos, por otra parte, cómo se desarrollaba su apostolado entre los fieles de la Iglesia cristiana. Empezaban por descubrir, al parecer,

algunas de sus creencias particulares, aquéllas precisamente que más próximas resultaban a las de la Iglesia, quejándose de que se les tratara como excomulgados, a pesar de que sus doctrinas eran tan parecidas. También hacían preguntas. Una vez que habían logrado hacer que vacilara la fe de su interlocutor, se lo llevaban aparte y le revelaban sus secretos. Las mujeres acudían a otros recursos; en Egipto, las más seductoras de cierto grupo gnóstico trataron de atraer a san Epifanio en su juventud: «Soy un vaso elegido, y puedo salvar a los que están en el error...», afirmaba *(Panarion,* XXVI, 16).

Finalmente, las sectas podían servirse del atractivo que poseían sus fórmulas mágicas y sus amuletos, capaces de proteger contra las múltiples influencias de los planetas, para atraerse nuevos adeptos. En los escritos gnósticos, estos temas ocupan tanto lugar y están tratados con tanta precisión que su conocimiento brindaría la posibilidad de dar satisfacción a una amplia «clientela».

XII. RELIGIOSIDAD

1. *Objetos sagrados*

En el caso de que hayan llegado hasta nosotros los restos de algún lugar de culto gnóstico, los arqueólogos no han podido reconocer en ellos esta condición. Los textos no contienen detalles precisos. ¿En qué consistía el templo erigido en Samos a la memoria del gnóstico Epifanio? En cuanto a los «iconos» de Cristo, Pablo, Homero y Pitágoras ante los que Marcelina quemaba incienso en Roma, el emperador Alejandro Severo, que no pasaba por gnóstico, hacía otro tanto. Sólo podemos hacer conjeturas: es posible que aquellos santuarios se parecieran a uno u otro de los numerosos mitreos que se han descubierto, y en los que, como ocurre en el de Dura Europos, estaban representados Zoroastro y Ostanes. Lo cierto es que algunos elementos de la decoración mitraica tienen el mismo significado en el gnosticismo: las estatuas de Aión con cabeza leonina en particular se aproximan mucho a la figura que los textos atribuyen a Ialdabaoth. Es cierto que en otros cultos eran conocidas ciertas variantes de esta misma imagen: el Fanes órfico del Museo de Módena, rodeado por los siete anillos de una serpiente y por los signos del zodíaco, sin olvidarnos de la misteriosa figurilla del santuario dedicado a los dioses «sirios» en el Janículo. Sin embargo, hasta el momento sólo hemos podido relacionar con el gnosticismo ciertas pinturas de la capilla subterránea de los Aurelios en el Viale Manzoni de Roma; este santuario data probablemente de hacia 220 d.C. La interpretación de sus decoraciones plantea aún numerosos problemas.

Si bien se hallan aislados de su contexto original y dispersos en la actualidad, algunos pequeños objetos antiguos nos ofrecen imágenes mucho más cercanas a las doctrinas de las sectas. Consisten, principalmente, en numerosas gemas talladas en que aparecen imágenes fantás-

ticas acompañadas de nombres y fórmulas misteriosas que han sido halladas también en formularios mágicos, y que ciertos textos de Chenoboskion nos ayudan, al menos, a situar en el contexto de una determinada mitología. En algunas de estas gemas vemos la efigie de Ialdabaoth, con cabeza de león, conocido también como Ariel; hallamos asimismo a Seseggenbarfaroggen; algunos de los signos misteriosos que aparecen en el reverso de estas gemas difícilmente podrían ponerse en paralelo con otros esquemas y símbolos que los que aparecen en los *Libros de Ieou*. Más precisas son las figuras, acompañadas de fórmulas, del papiro mágico griego 1 de Oslo; algunos detalles recuerdan a las entidades mencionadas en el *Libro Sagrado* de Eugnosto. El único problema consiste en saber si la Gnosis, que no tiene inconveniente en aprovechar unos formularios que quizá no le pertenecían originalmente (libro de la *Arkhanggelike de Moisés; Testamento de Salomón*, etc.), introdujo artificialmente en sus propios mitos estas entidades simplemente con intención de enriquecerlos y para atraer a los adeptos de las escuelas mágicas anteriores. Los mismos problemas se plantean a propósito de las *tabulae defixionum* setianas que conjuran en nombre de Set a una turbulenta divinidad, más próxima indudablemente al dios asiático Set que al profeta celeste de la gnosis, si bien hay algunos rasgos que cuadran perfectamente al segundo.

Finalmente, el objeto que más intensamente recuerda las prácticas de estas sectas es una copa esculpida de alabastro, procedente de Anatolia o Siria, a la que actualmente se suele aplicar el calificativo de «órfica». En su interior aparecen dieciséis figuras desnudas ordenadas en círculo, con los pies hacia el centro, en torno a una serpiente enroscada. Sin embargo, nada nos autoriza a atribuir esta representación a una u otra de las sectas, gnóstica o de cualquier otro tipo, que practicara este culto a la serpiente.

2. *Lugares sagrados*

Ciertas sectas tenían, al parecer, especiales lugares sagrados, algunos de los cuales se consideraban inaccesibles, o incluso míticos, como la montaña de la Caverna del Tesoro de Adán y Set, aunque Monneret de Villard ha podido relacionar el tema de los Magos con el Kuh-i-Kwaja de Persia oriental: se trataría de uno de los rasgos de la «montaña de Seír». Podemos mencionar también la montaña mítica de Seldao (¿nombre del guardián que se le asigna?) y la montaña de Charax, cerca del Golfo Pérsico. Los setianos recordaban que sus antepasados habían vivido en el monte Hermón; atribuían al Gran Set los misteriosos poderes curativos de los manantiales termales de Sodoma y Gomorra, mencionados también por Josefo (*Ant. Jud.*, 17, 6, 5; *Gue. Jud.*, 33, 5). Los kanteanos creían en la presencia de ciertas vírgenes sagradas en Mabboug, Hetra y Harra. El Jordán, Jerusalén, con el Monte de los Olivos y quizá también las tradiciones que sitúan la tumba de Adán en el Gólgota no pueden separarse de las revelaciones y los bautismos

que en esos lugares se instituyeron. Además, las aguas de todo el mundo se consideraban benéficas cuando fluían de norte a sur, y maléficas o materialistas cuando, como el Nilo, corrían de sur a norte.

3. *Prácticas religiosas*

Lo mismo que en el caso de las doctrinas y la iconografía, las prácticas religiosas incluían ritos que en su mayor parte estaban tomados de muy diversas procedencias. A juzgar por un himno insertado al final del *Libro Sagrado*, de Eugnosto, podemos suponer la práctica de unas confesiones en el curso de las cuales el iniciado, a fin de tener acceso a ciertos sacramentos, proclamaba su propia perfección y su conocimiento de los misterios que abren las puertas del otro mundo; su tono es más bien el de la magia, que conjura más que implora a las potencias; el término de «arrepentimiento» cuadra mal a semejante actitud. Los ritos esenciales, en todo caso, eran los bautismos de regeneración, con que se pretendía despertar la chispa de luz prisionera en los fieles y conferirles la gnosis, mediante todo lo cual podría ascender de nuevo a su origen celeste. Parece que los bautismos eran múltiples, implicando diversas inmersiones y unciones. La *Pistis-Sophia* describe la institución fantástica del bautismo «de la primera oblación», «del Fuego» y «del Espíritu». Sin embargo, si prestamos atención a las prácticas actuales de los mandeos, parece que se trata de un mismo rito repetido en diferentes circunstancias. En cualquier caso, los bautismos que se practicaban en este mundo inferior constituían tan sólo una preparación para los bautismos de agua o fuego celeste que habrían de recibir después de su muerte los perfectos cuando llegaran a las verdaderas fuentes del agua viva y sus guardianes antes de alcanzar la *anapausia*. Conferían además otros varios «sellos», cuya finalidad era asegurar una protección contra las potestades inferiores y abrir las puertas de los misterios de la luz, durante la vida terrena o después de la muerte. Algunos de estos «sellos» consistirían simplemente en unciones acompañadas de fórmulas. Tal sería, quizá, el caso de los «cinco sellos» que, a juzgar por su número, aludían a los cinco sentidos corporales. Es posible que otros fueran acompañados de talismanes con figuras y diagramas, a juzgar por el rico catálogo de estos signos que nos ofrece el *Libro de Ieou*. A estos ritos se asociaba también la imposición de nombres místicos, siguiendo una práctica atestiguada para los misterios anteriores al gnosticismo. Los valentinianos y los marcosianos, entre otros, celebraban «matrimonios espirituales», que indudablemente simbolizarían el retorno del iniciado a su prístina plenitud, la reunión celeste de sus aspectos masculino y femenino, realizando de esta forma la androginia ideal imaginada por Platón. Los mismos sectarios administraban a los moribundos un bautismo cuya finalidad era hacerle invisible e invulnerable durante su ascensión a través de los cielos perversos. Tan sólo podemos entrever vagas alusiones a todos estos ritos. Podemos

imaginarnos sin duda que se parecían mucho a las austeras ceremonias practicadas aún por los mandeos.

Ciertas sectas observaban prácticas extrañas. El culto que los ofitas rendían a una serpiente viva, en torno a la cual colocaban los panes que luego utilizaban en sus fiestas, se remonta probablemente a ciertos misterios helénicos; Manilio habla de los adoradores de la constelación Ofiuco, a los que atribuye prácticas semejantes. Marcos el Mago codificó las fórmulas de extrañas liturgias durante las cuales se hacía que el contenido de tres copas se volviera de color rojo y se desbordara, simbolizando de esta forma la sangre de la Madre Celeste. La *Pistis-Sophia* se refiere a unos ritos capaces de abrir los cielos planetarios, cuyos secretos se revelarían a los iniciados. Es posible que realmente trataran de producir tales encantamientos, porque ya la religión de los faraones habla de tales visiones supuestas. En los textos gnósticos tardíos, esos conjuros, extremadamente complicados, se presentan como supuestas liturgias celebradas por el Salvador en presencia de sus discípulos.

Nos queda decir algo acerca de las prácticas licenciosas que han sido atribuidas a diversas sectas. A propósito de ello sólo tenemos las noticias transmitidas por sus adversarios. Marcos el Mago, al igual que otros, no parece haber conservado el carácter simbólico, que aparentemente le atribuían los valentinianos, del matrimonio místico que representa el retorno a la unidad suprema. En Egipto, las bellas mujeres de la secta que trataron de atraer a san Epifanio, no se limitaban a ofrecerse para mostrarle sus libros sagrados. Los fibionitas—se supone—practicaban ciertos ritos de unión sexual al mismo tiempo que rechazaban la procreación. Algunos de los grandes «gnósticos» se sirvieron de prácticas abominables. Es cierto que en el sentir de las religiones de la Antigüedad tales prácticas podían ser admisibles y que sólo con el advenimiento del cristianismo empezarían a provocar una natural repulsa.

XIII. ORIGENES

Si clasificamos los diferentes elementos de los sistemas gnósticos conforme a la mayor o menor importancia de su función quizá nos sea posible reconocer cuál fue la base original de estas doctrinas en sus comienzos, así como averiguar por qué motivo algo que pudo quedar reducido a una serie de religiones menores fragmentarias asumió, desde fecha muy temprana, una cierta unidad bajo el influjo de una o dos corrientes poderosas que reagruparon las sectas, dándoles ese grado de cohesión que ha hecho pensar a algunos investigadores modernos que la «gnosis» pudo convertirse en una religión universal.

En cuanto a la doctrina, esa base es el dualismo, y por lo que se refiere a los ritos, lo es la institución de los bautismos purificatorios.

El dualismo que domina la mayor parte de estas doctrinas era, en sus orígenes, no tanto un principio filosófico como la expresión popular de unos mitos antiguos cuyos orígenes se remontan a Sumer y Persia

y que, repentinamente, después de siglos de esterilidad, asumieron un profundo significado como respuesta al pesimismo y al ansia de salvación que surgen en una época decepcionada de las grandes religiones. Hablaba del descenso a este mundo—elemento inferior de un universo cuyo nivel superior estaba separado de nosotros por el abismo de un vacío insalvable hasta ese momento—de una entidad redentora capaz de penetrar hasta lo más profundo del infierno para llevar la revelación de las fuentes celestiales de pureza indefectible en las que la humanidad podría recuperar su limpieza y verse libre de la carga de su carne, que la mantiene presa en este mundo. De esta forma, el gnosticismo alentaría un extraordinario desarrollo de los dogmas y prácticas de las sectas baptistas de las que los mandeos son en nuestros días una elocuente supervivencia. Es de notar que ha sido en las regiones en que tuvo origen —entre el Jordán, el Monte Hermón, el país de los medos y Babilonia— donde el gnosticismo ha sobrevivido por más tiempo, en formas independientes, incluso en la Persia islamizada.

Más al oeste habría de encontrarse esta corriente con ciertas exégesis—posiblemente ya de carácter dualista—del Antiguo Testamento y unas frondosas tradiciones apócrifas que completan los relatos de Adán y Set con abundantes retoques (estas tradiciones aparecen ya en *Henoc*, en los escritos que arrancan del *Apocalipsis de Noé*, relacionado, a su vez, con el anterior [= *Henoc* 65-69 y *passim*], y en el libro de los *Jubileos)*. Estas tradiciones fueron cultivadas, al parecer, por ciertas sectas baptistas judías y samaritanas, de cuyos orígenes sabemos algo a través de las escasas noticias que nos han llegado en relación con los terapeutas, de la comunidad de Qumrán, etc. Las ideas filosóficas desarrolladas por Filón a partir de su comentario alegórico del Antiguo Testamento abrieron las puertas a unas especulaciones inauditas hasta aquel momento, aunque el pensamiento gnóstico tendió siempre, al parecer, a reelaborar los mitos relativos a las entidades abstractas presentadas de aquella manera. En todo caso, la unión de esas corrientes diversas da como resultado el elemento esencial de las doctrinas hostiles a la Ley del Antiguo Testamento, de las que tenemos noticia a través de las polémicas surgidas entre los apóstoles.

XIV. EVOLUCION DEL GNOSTICISMO

A partir de aquel punto habría de seguir la historia del gnosticismo dos caminos distintos. En Oriente se estancarían las sectas en una mitología que sólo el maniqueísmo y el mandeísmo serían capaces de elevar a la categoría de una gran religión. En el mundo romano, por otra parte, alejadas de sus fuentes de origen, las doctrinas gnósticas, al chocar con las doctrinas místicas de Heráclito y Parménides, así como con las del orfismo, se unirían a la corriente de la evolución común de la filosofía en la que su función iba a quedar limitada a un plagio de los sistemas en candelero conforme éstos iban apareciendo. Esta evolución del gnos-

ticismo parece estar marcada por varios hitos claros, que son: 1) muy al principio, y a partir de las más antiguas raíces del gnosticismo, se destacaría un pre-mandeísmo que habría de ir completando, hasta el siglo V-VI, su evolución apoyándose en las doctrinas, a veces muy divergentes, de las otras sectas orientales; 2) entre tanto, otra rama trataría de beneficiarse del prestigio atribuido a las revelaciones apócrifas relacionadas con los Magos (pero nuestra gnosis fracasaría en este intento) y a las de Hermes Trismegisto. Al mismo tiempo, estos sectarios habrían de tomar parte importante en las disputas de los neoplatónicos, a finales del siglo II y en la primera mitad del III; 3) quizá hacia la misma época se recurre a los comentarios alegóricos de Homero, utilizados frecuentemente en forma de ilustraciones para explicar sus mitos, incorporados a veces directamente en su enseñanza de forma que aparece claramente la influencia del neopitagorismo o incluso la fusión de ciertos misterios helénicos; 4) un enérgico intento de adaptar a las propias posiciones el cristianismo, con el que los gnósticos se habían tenido que enfrentar desde la época apostólica; Valentín y Bardasanes trataron conscientemente de tender un puente entre el gnosticismo y las doctrinas cristianas, pero se debió sin duda a un accidente el que Marción, que sólo quería recurrir al cristianismo, sacara de él unas conclusiones dualistas; 5) la elaboración, antes de finales del siglo III, de la fuerte síntesis maniquea que revitalizó todos los elementos adoptados de las sectas con el aliento de los mitos que habían animado en su origen a este movimiento; después del triunfo de la Iglesia sobre sus perseguidores en el mundo mediterráneo (edictos de 425 contra los maniqueos y los gnósticos en particular), los gnósticos se ocultaron bajo una falsa capa de cristianismo que terminaría por asfixiarlos.

XV. SUPERVIVENCIAS

¿Cuál habría de ser el destino del gnosticismo a partir de ese momento? Como ya hemos visto, fuera del mundo bizantino, en las comarcas de Asia que nunca habían sido cristianizadas, o sólo lo habían sido ligeramente, las sectas, dominadas por el maniqueísmo, habrían de sobrevivir al advenimiento del Islam, bien en estado puro, como es el caso del mandeísmo o de los sabianos de Harra, bien asimilados al Islam, como sucedió con ciertas doctrinas persas. En el mundo mediterráneo, los bogomilos y los cátaros o albigenses representarían unas vagas reviviscencias del maniqueísmo —se trata únicamente de una conjetura— o de ciertas doctrinas de las sectas que se habrían conservado bajo el disfraz de apócrifos cristianos; parece que, entre otros elementos, la sustancia de la antigua obra, que ya anteriormente se había disfrazado bajo el título de *Libro Secreto de Juan*, prosiguió veladamente su carrera.

Por lo demás, mientras la Iglesia iba levantando como una barrera las definiciones cada vez más precisas de los Símbolos de su fe y los anatemas de sus concilios, algunos mitos gnósticos se perpetuarían me-

diante el recurso de penetrar en la Iglesia, sin por ello causar perjuicio alguno a las doctrinas de ésta, en las formas que las sectas gnósticas les había dado; el relato de la *Investidura del Arcángel Miguel* y la caída de Satanás, que anteriormente había significado la caída de Ialdabaoth; la balanza celeste para el peso de las almas; la institución de un día de descanso para los condenados; en especial, las numerosas visiones de los poderes infernales que acompañan al alma en su partida del cuerpo y la atormentan en los círculos terroríficos del infierno. A todo ello quizá debamos añadir el ciclo de las supuestas *Revelaciones de Adán*, conservadas especialmente en traducciones siriacas y armenias, la leyenda de la Cueva de los Magos, el relato del Arbol de la Cruz, ciertos temas pintorescos que se integrarían en el ciclo latino del santo Grial, al paso que el Islam conservaba ciertas tradiciones apócrifas relacionadas con Salomón.

Finalmente, en una versión menos atenuada, en la literatura alquímica se conservarían ciertos temas gnósticos e incluso citas de algunos textos, disfrazado todo ello de fórmulas simbólicas, sobreviviendo de este modo en el mundo latino y en ambientes islámicos.

¿No dejó la efervescencia gnóstica tras de sí otra cosa que fragmentos? Es seguro que no ocurrió así, ya que algunos de los temas que elaboró no carecían de valor. Al plantear incluso brutalmente el problema de la mezcla de bien y mal que representa este mundo, mezcla completamente contraria al optimismo de las filosofías más acreditadas, los gnósticos desarrollaron quizá con mayor claridad que los cristianos la idea de un universo infinito que, hasta aquel momento, muchos imaginaban limitado por los cielos visibles. Liberaron la idea de la divinidad de los rasgos pueriles con que había sido adornada. Esbozaron una concepción más plena de los elementos que, en el hombre, se oponen a la carne y a sus impulsos. El maniqueísmo debe sus rasgos más suaves a la gnosis: un respeto absoluto hacia la vida presente, en distintos grados, en torno a nosotros, rasgo al que el cristianismo no ha conferido la misma universalidad.

A pesar de todo esto, al cabo de unos tres siglos, el gnosticismo se hundió por completo. Su pesimismo era, en resumidas cuentas, irreconciliable con la idea de la bondad divina, idea que el evangelio había puesto en lugar de la austera justicia de la antigua Ley. El hecho de que la gnosis atrajera a ciertas personalidades únicamente puede explicarse en una época en que el cristianismo sólo era accesible de manera incompleta o con dificultad, es decir, hasta la victoria de la Iglesia. Si la doctrina de las sectas logró conmover a algunas personalidades notables, no parece que fuese capaz de mantener este influjo, a diferencia del maniqueísmo, que logró satisfacer durante cierto tiempo a un Agustín. Se hubiera podido difundir con mayor facilidad en el mundo romano, entre los herederos de Pitágoras, Platón o la Stoa, que se mantenían fieles al antiguo paganismo. Pero, en definitiva, fue precisamente en esos ambientes donde el gnosticismo causó mayor escándalo. Es indudable que

los últimos adeptos de los misterios y de la filosofía no desdeñaban los oráculos, los relatos edificantes o las prácticas teúrgicas. Pero las descaradas falsificaciones literarias de las sectas y sus parodias de los ritos las hacían caer en ridículo. Lo cierto es que los polemistas cristianos y paganos se echaban en cara unos a otros las conexiones con el gnosticismo como si se tratara de una amistad deshonrosa. Unicamente el secreto de que estaban rodeados sus misterios logró atraerles algunos curiosos que, si hubieran podido contemplar las mismas cosas a la luz del día, se hubieran apartado inmediatamente de todo ello.

XVI. LOS ESTUDIOS SOBRE EL GNOSTICISMO

El estudio del gnosticismo adoptó, a causa de la escasez de documentos originales, un giro científico tan sólo hace un siglo. Sin embargo, las primeras obras, debidas a Mosheim (1739), J. Horn (1805) y Lewald (1818), sugerían ya que el origen de la primitiva Gnosis habría de buscarse en el dualismo zoroástrico. *L'Histoire critique du Gnosticisme*, de Matter (1828) inspiró a algunos escritores (Gérard de Nerval, Flaubert y Barrès), pero no enriqueció tanto a la verdadera historia. El Codex Brucianus y el Codex Askewianus esperaban a ser publicados desde finales del siglo XVIII, hasta que, en 1847, Dulaurier descubrió en ellos la *Pistis-Sophia;* en 1851 la publicaban J. H. Petermann y G. A. Schwartze; en el mismo año vio la luz la primera edición de la segunda parte de los *Philosophumena*, recientemente descubierta. Hubo que aguardar hasta que en 1884 publicó Hilgenfeld su *Ketzergeschichte*. En 1891 y 1892, uno tras otro, publicaron Amélineau y Schmidt el Codex Brucianus. En 1897 hay que señalar la obra de W. Anz sobre el problema de los orígenes del gnosticismo. Un año más tarde aparece *Der Vorgeschichtliche jüdischer Gnostizismus* de Friedländer. En 1896 llega al Museo de Berlín un códice gnóstico copto procedente de Egipto.

En 1903 nos ofrece E. de Faye su *Introduction à l'étude du Gnosticisme*, cuya primera edición aparecería en 1913. En 1904 tiene lugar la publicación del *Poimandres* de Reitzenstein, que ilustra las conexiones entre el gnosticismo y el hermetismo. En 1907 publica W. Bousset su *Hauptprobleme der Gnosis*, mientras que C. Schmidt ponía en claro que una sección del Codex Berolinensis correspondía a la obra analizada en el *Adversus Haereses* de Ireneo, I, 29 y que por primera vez teníamos en nuestras manos el original de una obra mencionada en el siglo II por un heresiólogo.

Entre 1926 y 1938 los estudios de Reitzenstein y Schaeder sobre el antiguo sincretismo de Grecia y Persia suscitaron, entre otras reacciones, un estudio del himno naaseno restaurado a partir de los *Philosophumena*. C. Schmidt reeditó la *Pistis-Sophia*. Charlotte Baynes escribió un comentario sobre el tratado anónimo del Codex Brucianus; este comentario, por su profundidad y la atención que presta a los detalles, constituye una revelación. Hans Jonas publicó en 1954 el primer volumen de

Gnosis und spätantiker Geist y luego el segundo. H. Ch. Puech resumía el estado de la cuestión en su artículo *Ou en est le problème du Gnosticisme;* utilizando ciertos escritos siríacos que hasta el momento habían recibido escasa atención, avanzó determinadas hipótesis acerca de las revelaciones perdidas de *Allogenes*, que más tarde se verían confirmadas por el hallazgo de los textos originales. H. Leisegang publicó el primer volumen claro y manejable que poseemos sobre la Gnosis. Finalmente, en su obra *Mages Hellénisés*, J. Bidez y F. Cumont reunieron y comentaron los *membra disiecta* del Pseudo-Zoroastro, de Ostanes y de Hystaspes. Pero esta etapa que, en otro ámbito, contempló el extraordinario descubrimiento de los códices maniqueos coptos de Medinet-madi, no aportó nuevos manuscritos originales para el estudio de la Gnosis.

La investigación, reanudada al término de la segunda guerra mundial, tiene como hitos más importantes las publicaciones de P. Sagnard y G. Quispel sobre la gnosis valentiniana y sus textos, así como el agudo estudio de Antonio Orbe sobre los valentinianos ante las persecuciones anticristianas. En cuanto a las doctrinas relacionadas con el gnosticismo, A. J. Festugière y A. D. Nock estudiaron el hermetismo, y lo mismo hizo H. J. Schoeps con el judeo-cristianismo.

Sin embargo, en 1947 pudo recuperar el difunto Togo Mina, director del Museo Copto de El Cairo, el primero de los trece manuscritos exhumados casualmente cerca de la antigua ciudad de Chenoboskion, en la región de Nag-Hammadi, en el Alto Egipto. Nos confió, junto con H. Ch. Puech, la tarea de identificar y estudiar las obras perdidas que habían sido halladas en aquel lugar. Poco después pude descubrir los restantes manuscritos de la misma colección, identificando unos cuarenta textos que en ellos aparecían y estaban aún sin publicar. Sin embargo, la muerte prematura de Togo Mina en 1949 significó la interrupción de los preparativos con vistas a una edición crítica de estos textos que iba a ser publicada por la Imprimerie Nationale de París. En 1956 se produjo la «crisis de Suez», interrumpiéndose nuevamente las tareas de un nuevo comité para la publicación de los textos, al frente del cual se hallaba Pahor Labib, sucesor de Togo Mina como director del Museo Copto. En los años siguientes, a pesar de los esfuerzos del Dr. Pahor Labib, la publicación de los nuevos textos avanzó lentamente, en forma de ediciones aisladas, lo que no estaba de acuerdo con el programa trazado por los investigadores que trabajaban en este descubrimiento.

En todo caso, se completó felizmente la difícil tarea de publicar los textos del Codex Berolinensis, que C. Schmidt había dejado sin completar; con ayuda de textos paralelos de algunos escritos de Chenoboskion con que pudimos ayudarle, W. Till emprendió esta tarea y le dio fin en 1955.

Finalmente, en la primavera de 1966 tuvo lugar en la Universidad de Mesina una reunión bajo los auspicios del profesor Ugo Bianchi;

en ella se reunió gran número de investigadores interesados en el tema de los orígenes del gnosticismo.

Si las investigaciones sobre el gnosticismo han avanzado de una manera discontinua por causa de la falta de textos originales, la situación es muy distinta en el caso del maniqueísmo, que, como ha demostrado el descubrimiento de algunos textos paralelos, cada día puede separarse menos de los estudios relativos a las otras gnosis.

Algunos viajeros habían traído a Europa ya en el siglo XVII varios manuscritos mandeos. La primera edición del *Ginza* fue publicada, muy imperfectamente, por Norberg en 1816. Este texto sagrado fue reeditado, de manera más conveniente, por J. H. Petermann en 1867. Este mismo autor trajo consigo, como resultado de sus viajes, la primera descripción exacta de una comunidad mandea. En 1889 publicaría W. Brandt la primera obra que trataba de ser exhaustiva, *Die mandäische Religion*. Mientras que a comienzos del presente siglo, los especialistas en gnosticismo, Bousset, Reitzenstein y H. H. Schraeder dedicaban algunos estudios al maniqueísmo, M. Lidzbarski publicaba el *Libro de Juan* (1905) antes de ofrecernos una nueva edición del *Ginza* (1925). En los años que van de 1920 a 1933 se desarrollaría una violenta controversia acerca de las posibles conexiones entre el mandeísmo y la cristiandad primitiva. Todo quedaría en silencio hacia 1933, aunque este problema, como H. Ch. Puech pudo escribir todavía en 1945, «sigue abierto».

Desde 1937 han recibido las investigaciones sobre el mandeísmo un beneficioso impulso gracias a la obra de la Sra. Drower sobre los mandeos actuales y diversos textos, desconocidos hasta el momento, que esta investigadora ha descubierto y publicado. Los vínculos entre el mandeísmo y las antiguas religiones de Persia y Mesopotamia, el maniqueísmo y las restantes gnosis, han sido subrayados y analizados en los agudos estudios de G. Widengren. T. Säve-Söderberg, comparando algunos escritos mandeos con los himnos maniqueos descubiertos en idioma copto, ha hallado datos esenciales para la historia antigua del mandeísmo. Finalmente, a partir de 1955, los tres extensos volúmenes de Kurt Rudolph, en que el estudio del mandeísmo se sitúa en el contexto adecuado, que es tan gnóstico como maniqueo, pusieron de relieve el considerable significado de todo lo que pacientemente han ido acumulando hasta ahora diversos investigadores en los más variados terrenos.

BIBLIOGRAFIA SELECTA

G. Bornkamm, *Die Haeresie des Kolosserbriefes:* ThLZ (1948) 17ss.

W. Bousset, *Hauptprobleme der Gnosis* (Gotinga 1907).

R. Bultmann, *Johanneische Schriften und Gnosis:* OLZ 43 (1940) 150ss.

— *Theologie des Neuen Testaments* (Tubinga 1953).

Coloquio de Mesina, 13-18 abril 1966, sobre los orígenes del gnosticismo. Textos y debates publicados por Ugo Bianchi (Leiden 1967).

E. de Faye, *Gnostiques et Gnosticisme* (París ^{2}1925).

J. Doresse, *The Secret Books of the Egyptian Gnostics* (Nueva York 1960).

— *Hermès et la Gnose. A propos de l'«Asclepius» copte:* «Novum Testamentum» 1 (1956) 54-69.

E. S. Drower, *The Mandaeans of Iraq and Iran* (Oxford 1937).

— *The secret Adam: A study of Nasoraean Gnosis* (Oxford 1960).

E. Haenchen, *Gab es eine vorchristliche Gnosis?:* «Zeitschrift für Theologie und Kirche» 49 (1952) 316-49.

H. Jonas, *Gnosis und spätantiker Geist.* I: *Die mythologische Gnosis* (Gotinga ^{3}1964). II: *Von der Mythologie zur mystischen Philosophie* (Gotinga ^{2}1966).

J. Leipold/W. Grundmann (eds.), *El mundo del Nuevo Testamento.* 3 tomos (Ed. Cristiandad, Madrid 1973-74). En el tomo I dedica un amplio capítulo a la gnosis y ofrece en el II una antología de textos sobre el tema.

H. Leisegang, *Die Gnosis* (Leipzig 1941).

A. Orbe, *Los primeros herejes ante la Persecución. Estudios Valentinianos V* («Analecta Gregoriana», vol. 83; Fac. Teól.; Roma 1956).

E. Peterson, *Frühkirche, Judentum und Gnosis* (Viena 1959).

H. Ch. Puech, *Gnostische Evangelien,* en E. Hennecke, *Neutestamentlicher Apokryphen in deutscher Übersetzung,* ed. por W. *Schneemelcher,* I: *Evangelien* (Tubinga ^{3}1959) cap. VII, 158ss.

— *Fragments retrouvés de l'Apocalypse d'Allogène,* en *Mélanges Franz Cumont* (Bruselas 1936) 935ss.

— *Le Mandéisme,* en *Histoire Générale des Religions, sous la direction de M. Gorce et R. Mortier* (París 1945) 67-83.

— *Catharisme médiéval et Bogomilisme,* en *Convegno di Scienze Morali, Storiche e Filologice* 1956 (Accad. Naz. dei Lincei; Roma 1957) 56-84.

— y A. Vaillant, *Le traité «Contre les Bogomiles» de Cosmas de Prêtre* (París 1945).

R. Reitzenstein y H. H. Schaeder, *Studien zum antiken Synkretismus aus Iran und Griechenland* (Leipzig-Berlín 1926).

K. Rudolph, *Die Mandäer* I, *Prolegomena, Die Mandäerproblem,* y II, *Der Kult* (Gotinga 1960-1961).

— *Theogonie, Kosmogonie und Antropogonie in den mandäischen Schriften* (Gotinga 1965).

T. Säve-Söderberg, *Studies in the Coptic-Manichaean Psalm-Book* (Uppsala 1949).

W. Schmithals, *Die Gnosis in Korinth* (Gotinga ^{2}1955).

H. J. Schoeps, *Urgemeinde-Judenchristentum-Gnosis* (Tubinga 1955).

— *Aus frühchristlicher Zeit* (Tubinga 1950).

G. G. Scholem, *Jewish Gnosticism, Merkabah Mysticism und Talmudic Tradition* (Nueva York 1960).

G. Widengren, *Der iranische Hintergrund der Gnosis:* ZfRGG 4 (1952) 97-114.
— *Iranisch-semitische Kulturbegegnung im parthischer Zeit* (Colonia-Opladen 1960).

Textos originales

Ch. A. Baynes, *A Coptic Gnosis Treatise Contained in the Codex Brucianus* (Cambridge 1933).
J. Bidez y F. Cumont, *Les Mages Hellénisés... d'après la tradition grecque* (2 vols.; París 1938).
A. Böhlig y Pahor Labib, *Die koptisch-gnostische Schrift ohne Titel aus Codex II von Nag-Hammadi* (Berlín 1960) (= escrito 40 del Códice X, según nuestro inventario).
— *Koptisch-gnostische Apokalypsen aus Codex von Nag'Hammadi...* (La Haya-Wittenberg 1963) (= Códex II, según nuestro inventario).
J. Doresse, *Il Vangelo secondo Tommaso* (Milán 1960).
— «*Le Livre Sacré du Grand Esprit Invisible*» *ou «l'Evangile selon les Egyptiens», texte, traduction et commentaire:* «Journal Asiatique» 4 (1966) y 3 (1967).
M. Malinine, H. Ch. Puech y G. Quispel, *Evangelium Veritatis* (Zurich 1956).
W. Till, *Die gnostischen Schriften des koptischen Papyrus Berolinensis* 8502 (Berlín 1955).

JES P. ASMUSSEN

Copenhague, Dinamarca

MANIQUEISMO

I. SU POSICION Y PECULIARIDAD EN LA HISTORIA DE LAS RELIGIONES

El movimiento religioso de redención fundado por Mani durante el siglo III d.C. bajo los Sasánidas consideraba que uno de sus deberes era enseñar a los hombres «las dos raíces», «principios» o «árboles» *(duae arbores* en san Agustín, *Contra Fortunatum,* 22), así como «los tres períodos» (comienzo, medio y final; *initium, medium, finis,* en *Contra Felicem* 1, 9), es decir, enseñar acerca de la bondad (la luz) y el mal (las tinieblas), y acerca de las tres etapas y sus mutuas relaciones, partiendo de la separación total, pasando por la etapa en que estaban mezclados, para alcanzar la solución última. La mezcla dio por resultado la creación del mundo y el hombre, y con ello la miseria y el dolor de la humanidad y su necesidad de un redentor, «un liberador, para limpiarlas (las almas buenas, *animae bonae)* del error y para salvarlas del estado de mezcla *(commixtio)* y liberarlas de la servidumbre» *(Contra Fort.,* 1).

Por estos dos puntos de su doctrina, cuya aplicación exacta se describe en un manual chino para uso de los maniqueos («Fragmento Pelliot»: JA [1913], 114), como condición indispensable que ha de cumplir quienquiera que aspire a convertirse en miembro de la comunidad, queda claro en qué clima espiritual se movía el maniqueísmo. Desde un punto de vista histórico-religioso y fenomenológico-religioso, el maniqueísmo es una teoría de redención con todas las características fundamentales de una típica religiosidad gnóstica. Puestos a describir los fenómenos religiosos múltiples que englobamos en el término colectivo de «gnosticismo» (aun admitiendo que no viene al caso hablar de una uniformidad completa), tendríamos lo que podemos llamar el drama del alma. Variando los detalles, pero con uniformidad en las características fundamentales, el mito gnóstico relata el destino del alma, su patria original en el mundo puro e inmaculado de la luz, su caída en la prisión del cuerpo y del mundo material, en que el alma es extranjera o desterrada *(uzdeh,* según un texto iranio) y su ascenso, gracias a la redención, hasta su lugar de origen. Como parte que es de la luz celeste, el alma es divina. Sin embargo, fue entregada a los poderes de las tinieblas en virtud de un acontecimiento, que resultó ser una catás-

trofe, pero que en el fondo era únicamente consecuencia de una *providentia* inteligente del mundo de la luz. Aquellos poderes miraron durante un tiempo con envidia el mundo armonioso de la luz, y al ver esta parte de la luz, la consideraron de vital importancia para ellos, una vez que llegaron a conocerla. Bajo ningún concepto están dispuestos a perderla, y por ello desarrollan su juego demoníaco para envolver la situación original en el olvido. Esta es la causa de que el hombre, que precisamente en cuanto que es hombre forma parte de la suma de la luz violada, tiene que ser adormecido de manera que no lo despierte el anhelo del reino de la luz que su alma podría hacerle experimentar. Pero la luz siente piedad de los dolientes humanos y les envía desde sus dominios un redentor a fin de que despierten y, gracias a las enseñanzas recibidas, se avive en ellos el recuerdo de su alto origen. Por parte del hombre es condición necesaria que su mente esté bien dispuesta para que pueda hacerse realidad ese reconocimiento, esa comprensión, γνῶσις, capaz de hacer efectiva en él la obra de la redención, porque «cuando se reconoce al Padre, el olvido queda destruido», como dice el *Evangelio de la Verdad* (18,10-11), gnóstico. Cuando toda la luz que fue dañada vuelve a ser reunida, está hecha la tarea y se restaura la separación original entre luz y tinieblas.

El maniqueísmo ha de situarse en este ambiente religioso-histórico. Tiene los mismos elementos fundamentales y pone idéntico interés en la necesidad de conocimiento. Afirma la necesidad de «comprender la religión» («Muséon» 45 [1932] 279), pues los que «no comprenden, no reconocen» *(ne danend,* BSOAS 11, 58 y 63) son los equivocados para los que no hay esperanza. «El gran reino de la redención» es únicamente para «aquellos que perciben, que tienen gnosis» *(zanendan,* BSOAS 13, 913). Sin embargo, el hecho de que el maniqueísmo pueda clasificarse fácilmente como una religión gnóstica no excluye su eminente originalidad. Las especulaciones, tan frecuentes en otros sistemas gnósticos, acerca de los Eones, entidades de diversa condición, situados entre Dios y el mundo, así como el hecho de considerar al demiurgo como creador de las inferiores de todas ellas, no revisten importancia para los seguidores de Mani. Les es igualmente desconocido el peligro de que un dominio completo de la gnosis haga superfluas todas las leyes morales y pueda conducir a un libertinaje. Por el contrario, los maniqueos toman muy en serio el pecado, al menos cuando se aceptan sin compromiso los ideales de su enseñanza. Incluso los elegidos en posesión de un completo conocimiento tenían siempre conciencia de la posibilidad de pecar y caer, de ser excluidos de la absolución y de incurrir en excomunión. «Y tú, hermano querido, sábete que el perfecto oyente *(ngwš'k, auditor)* es muy difícil de hallar. En la Iglesia se otorga el perdón de los pecados una sola vez; en el mismo momento en que se convierte de sus graves crímenes y renuncia a los diez pecados y a sus anteriores obras malas, es cuando recibe la absolución y el perdón» (M 139, sogdiano, BBB, 49). Sin embargo, de reincidir, las consecuencias son incalcula-

bles. Ya no hay una nueva absolución para el elegido *(dendar)* ni para el oyente, «y cualesquiera obras buenas que pueda hacer (después de la caída) serán desechadas en el cielo del zodíaco (es decir, por los poderes tenebrosos); sí, hasta sus anteriores obras buenas serán arrebatadas de su alma» *(ibid.*, 50). La consecución de la gnosis completa no es idéntica al hecho de la redención, sino su condición previa y su comienzo. Pues si bien el que ha sido redimido *(liberatus)* por la divina gnosis *(divina cognitio)* llegará a la vida eterna *(Epistola Fundamenti*, citada por san Agustín, *Contra Ep. Fundamenti*, 11), esto vale únicamente en tanto viva conforme al conocimiento alcanzado. Debe guardarse especialmente de cometer pecado alguno contra el «Alma viviente», es decir, contra la suma de la luz que está presa en el mundo y separada del reino de la luz, ya que semejante pecado constituiría una blasfemia tan terrible que no podría ser perdonada; «aunque toda la casa estuviera hecha de oro y perlas, y él (el oyente) la entregara para pagar por su pecado *(rw'n r'd)*, no sería perdonado» (TII D 162 I, parto; W. B. Henning, *A Grain of Mustard:* Instituto Orientale di Napoli, «Annali» 6 [1965] 30-31).

El único culto verdadero para el maniqueísmo es la lucha por salvar el alma. Culto divino y alma son una misma cosa. Según el historiador árabe Chwarazmí (siglo x), el estado sasánida tenía un «ministerio de obras pías» *(ruvanagan dipirih)* que cuidaba de lo que se ofrecía «por el alma» *(pat ruvan)*, y que podía consistir en dinero, tierras, edificios, etc., que los piadosos entregaban en beneficio y para seguridad de su vida sobre la tierra, o en sufragio de algún difunto (como la misa entre los católicos); se trataba de una obra buena que redunda en beneficio de quien la hace, sobre la base del *do ut des*. En éste, como en otros muchos casos, los maniqueos adoptaron una idea zoroástrica. Para ellos, sin embargo, ésta era la base de toda religiosidad, y, en consecuencia, el término *ruvanagan* adoptó un contenido completamente distinto del original. La salvación del alma, en sentido maniqueo, consistía de hecho y literalmente en todo aquello que, por encaminarse a la redención del alma, el alma viviente, significara una vida rica sobre la tierra, conforme a la idea zoroástrica. Se trataba de un servicio en interés del hombre y—en la misma proporción—de Dios.

Es éste un punto cardinal en la doctrina maniquea, y permaneció inalterado incluso cuando el fundador y sus seguidores relajaron las leyes draconianas relativas a la absolución y permitieron el perdón de los pecados más ampliamente. Porque cada vez que se comete un pecado contra el alma viviente, no sólo la redención del hombre, sino también la liberación de Dios o de la luz se retrasa. Su condición de *salvandus*, de quien necesita ser liberado, se prolonga. Se amontonan los obstáculos en este camino que supone el proceso de ir reduciendo la masa de luz doliente, que se cita con palabras exaltadas en un himno maniqueo que nos ha sido dado a conocer por san Efrén, Padre de la Iglesia siria:

«De día en día se hace cada vez más reducido el número de las almas (en el mundo material), porque suben a lo alto purificadas» (A. Adam, *Texte zum Manichäismus* [1954] 15).

La gnosis *(scientia)* adquirida, que de otra forma hubiera dispuesto al alma bañada en el «pozo divino» y purificada de la mancha y la imperfección de este mundo y de su cuerpo para retornar a su patria, el «reino de Dios» *(regnum Dei)* «en que tenía su origen» *(Contra Fortunatum,* 21), se vuelve inútil, ya que no contribuye a que Dios, o la luz, llegue a la condición de *salvatus,* es decir, a que se salve (totalmente). Esta idea gnóstica del redentor redimido, como la ha formulado el investigador alemán Richard Reitzenstein, puede deducirse sin dificultad alguna de los materiales gnósticos, aunque nunca debe perderse de vista que está formulada a partir de los escritos y el mito, y que no jugaría un gran papel en la teología práctica de los maniqueos.

La peculiaridad fundamental del maniqueísmo en cuanto religión de *gnosis,* sin embargo, no ha sido del todo explorada mediante una exposición de su idea del pecado, pero se impuso de una vez para siempre a través de los principios orientadores en que el mismo Mani expresó el programa básico de su religión. Esta religión, como Henri-Charles Puech ha señalado en su obra fundamental, *Le Manichéisme* (1949), era *universal, preocupada de la labor misionera,* y desde un principio estuvo marcada por la clara convicción de que era absolutamente necesario poseer *textos* sagrados. Era además una religión definitiva, en el sentido de que Mani estaba convencido de ser el sello de los profetas *(xatimu-n-nabiyin,* por ejemplo, en el autor árabe Ibn al-Murtadá, del Yemen; cf. K. Kessler, *Mani* [1889] 394 y 355). Se refería a su propia época llamándola «esta última generación» (= edad; *al-qarnu,* Biruni, *Cronología* 207, 17-18 [texto árabe], *Keph.,* 14, 6). Esto nos lleva a importantes consecuencias por lo que se refiere al análisis de las fuentes de esta religión y su evolución histórica (cf. II, *infra).* Mani insiste en que «la religión que yo he elegido es en diez puntos más excelente y mejor que las otras religiones anteriores», indicando al mismo tiempo que esas religiones se han difundido únicamente «en un país y en una lengua», mientras que su doctrina aparecía «en todos los países y en todos los idiomas» (T 2 D 126, MM 2, 295). Además, señala que, a diferencia de lo que ocurre con las demás religiones, la suya, por tratarse de una religión consignada por escrito, está a salvo de ser falsificada por sus sucesores; con ello expresa, por una parte, una gran desconfianza con respecto a la tradición oral, que en aquella época se aceptaba como cauce seguro, y por otra se atribuye poderes supremos acerca de cuanto las anteriores religiones, aun siendo imperfectas, podían ofrecer. Su intento de crear un canon fijo mediante textos escritos estaba indudablemente influido por Marción, el gran hereje cristiano del siglo II, que trataba de apoyar en pruebas escriturísticas sus doctrinas referentes al extraño Dios amoroso opuesto al Dios creador. La Antigüedad no reconocía este principio. La actitud general coincidía

con la expresada por Platón en el *Fedro* (274c-275a), a propósito del relato de Sócrates sobre el monarca egipcio Thamo y el dios Theuth. Para Mani, por el contrario, una tradición escrita era simplemente la condición indispensable para mantener una religión en existencia; personalmente, como apóstol último y perfecto, se sentía autorizado a poner como cimiento de su religión unos textos compuestos deliberadamente de manera sincretista. Aparte del libro *Šahbuhragán*, una de sus primeras obras, dedicada al monarca sasánida Sápor I, escrita en persa medio y de contenido principalmente escatológico, Mani escribió todos sus demás libros en su lengua materna, el arameo oriental (siriaco), utilizando una variante de la escritura palmirense. Aparte de unos pocos fragmentos aparecidos en Egipto, todos los textos en su original siriaco han desaparecido. El canon en sí estaba dividido en siete partes, pero no es seguro que el *Šahbuhragán* se incluyera también.

Aparte del *Šahbuhragán*, las seis partes restantes eran las siguientes:

1) *El Evangelio Vivo* (o *Grande)*.

2) *El Tesoro de la Vida.*

3) *Pragmateia*, es decir, «*tratado, ensayo*».

4) *El Libro de los Misterios*, que, según el árabe an-Nadim, comprendía 18 ó 19 capítulos y una refutación de la escuela de Bardesanes.

5) *El Libro de los Gigantes*, en el que jugaba un cometido importante el relato de la caída de los ángeles (compárese con *Génesis* 6), tomado del *Libro de Henoc.*

6) *Las Cartas*, de las que existía una versión copta, hoy, desgraciadamente, perdida al parecer.

Sin embargo, como los maniqueos chinos y coptos no incluyen el *Šahbuhragán* entre los escritos canónicos, todo hace suponer que este libro se consideraba aparte; en este caso, la parte séptima del canon consistiría en salmos y plegarias. Ninguno de estos libros ha llegado completo hasta nosotros; sin embargo, exceptuando los *Pragmateia*, de cuyo contenido no tenemos noticia alguna, de los restantes libros tenemos numerosas referencias y citas en materiales iranios, uigur, chinos y coptos genuinamente maniqueos, por una parte, y por otra en los escritos antimaniqueos, especialmente en las obras de los historiadores árabes Ya'qūbī (siglo IX) y Mas'ūdī (hacia 950 d.C.), el bibliógrafo an-Nadim (siglo X) y Biruni (muerto en 1048). San Agustín, por ejemplo, que fue oyente maniqueo «durante unos nueve años» *(annos fere novem;* cf. *De utilitate credendi*, 1, 2; entre 373-382 d.C.), incluyó en sus escritos *Contra Felicem* 2, 5 y *De natura boni*, 44 detalladas citas del *Tesoro de la Vida (Thesaurus)*. Los escritos no canónicos comprendían, entre otros títulos, los *Kephalaia* y *Homilías*, así como colecciones de

himnos (cf. núm. 4, *supra)* y el *Ardhang*, un libro con miniaturas que ilustraba los aspectos más importantes de la doctrina.

II. EVOLUCION HISTORICA DEL MANIQUEISMO

Según una cita del *Šahbuhragan* que recoge Biruni, Mani nació el año 527 de la era seléucida. Relacionando este dato con los que aportan otras fuentes, tendríamos el 14 de abril de 216. El nombre, que no era desacostumbrado entre sus contemporáneos, se adornó añadiéndole el adjetivo favorito de los maniqueos, *khayya, vivus* (en sirio, posiblemente «que participa de la vida»), de donde se forma el *Manikhaios* griego, por el que fue conocido incluso en Asia Central. Su lugar de nacimiento y su familia no están claros, ya que hay ciertas discrepancias entre las distintas fuentes. Al parecer, nació cerca de Seleucia-Ktesifonte, en todo caso, en la provincia de Babilonia, ya que en un texto parto dice de sí mismo: «Yo soy un médico del país de Babel» (M 566, HR 2, 87). Esto concuerda con las *Homilías* cópticas, donde Mani es «el gran embajador del país de la gran Babilonia» (54, 14-15, comparado con 61, 17). No podemos hacernos ninguna idea de su aspecto externo. Las pinturas (sobre todo los murales aparecidos en Asia Central) que se han pretendido relacionar con él son muy inciertas, y los detalles relativos a su persona que nos transmite la obra cristiana y antimaniquea *Acta Archelai*, del siglo IV, atribuida a un cierto Hegesipo, no insisten mucho en la descripción. Según una tradición árabe (el *Fihrist al-'ulūm* de an-Nadim, del siglo X), se supone que Mani era cojo. Incluso tal información, muy aislada en este caso, ha sido puesta en duda, seguramente con razón. An-Nadim, que tuvo acceso a unos materiales genuinamente maniqueos, refiere que el padre de Mani procedía de Hamadán, la antigua Ecbatana, en Media, pero que más tarde se asentó en Seleucia-Ktesifonte, en Babilonia. Según ésta y otras muchas fuentes, su nombre era sin duda alguna Patig, y el de la madre, probablemente Maryam. La noticia del fragmento Steim de Tunhuang, chino («Asia Major N.S.» 3 [1952] 190), de que pertenecía a la familia Kamsaragán parece confirmar la tradición de que Mani era de origen principesco (arsácida). El mero hecho de que una tradición de este tipo pudiera ser transmitida durante el reinado de una dinastía que hizo todo lo posible por borrar el recuerdo de cuanto fuera arsácida corrobora su autenticidad. El padre estuvo muy implicado en asuntos religiosos y pertenecía a una secta de la que nada más sabemos, de la que se separó al oír una voz en el «templo de los ídolos» *(baitu'l-aṣnām, Fihrist)* que lo estuvo llamando durante tres días: «No comas carne, no bebas vino y mantente lejos de las mujeres». Después de esto se unió a una secta, los *al-mughtasilah* («los que se limpian, o lavan a sí mismos»), que corresponden a los *menaqqede* («los que se limpian») y a los *kahalle kheware* («vestidos blancos») que menciona el sirio Teodoro Bar Konai en su descripción polémica (siglo VIII) del maniqueísmo (Adam, *Texte*, 75).

Mani fue introducido en este clima religioso por su padre, y como aquellos términos aluden claramente a un movimiento baptista, se plantea una compleja cuestión acerca de las relaciones entre el maniqueísmo y el mandeísmo. Los mandeos (de *manda*, «conocimiento, gnosis»), de los que aún viven unos 5.000 en el sur de Iraq y—en grupos muy pequeños—en el Irán, eran y siguen siendo una secta baptista Se dan a sí mismos el nombre de nasoreos (de la raíz semítica *nṣr*, «observar, guardar»). Los dos elementos principales de su culto son el bautismo *(maṣbuta)* en aguas vivas, «agua del Jordán», ceremonia que no tiene lugar una sola vez, sino que se repite y va seguida, entre otras cosas, por una comida sacramental de pan *(pihta)* y agua *(mambula)* y un rito por los muertos *(masiqta*, en realidad, «ascensión», es decir, la del alma al reino de la luz). Estos sacramentos y todo el culto en conjunto se basan en el complejo mítico mandeo, muy desarrollado, cuya profusión sólo difícilmente puede ser reducida a un sistema completo, pero que, en definitiva, posee todas las características de una típica religión gnóstica, con el gran Rey de la luz, el Señor de grandeza o el gran *Mana* («vaso») al frente del mundo divino de la luz; con la creación de la tierra *(Tibil)* y del cuerpo de Adán respectivamente por el demiurgo *Ptahil*, ayudado por *Ruha* («espíritu»), el principio malo del mundo, y por los siete hijos de *Ruha;* con la infusión del alma, el Adán escondido, por parte del mundo de la luz; con la revelación gnóstica a través del salvador *Manda d'Haiye* («Conocimiento de Vida») y a través de *Hibil-Ziwa* («Abel resplandeciente»), y con la ascensión del alma a través de diferentes niveles del reino de la luz.

No sería correcto negar por principio todo vínculo genético entre el *Mughtasilah* y el mandeísmo. An-Nadim, sin embargo, insiste en las exigencias de ascetismo y abstinencia sexual, que parecen ir en contra de la actitud mandeísta general. Pero no necesariamente, porque, por una parte, puede ocurrir que estas noticias, que quedan muy aisladas, se basen en un malentendido por parte de an-Nadim, o que, por otra, se refieran a una rama especialmente rigurosa, pero poco importante de la comunidad baptista, sobre todo teniendo en cuenta que la literatura mandea (especialmente el *Libro de Juan* y el *Right Ginza*, los textos sagrados más importantes del mandeísmo) muestran claras tendencias ascéticas junto a indicios de todo lo contrario. No resulta difícil imaginar que en determinadas regiones se subrayaran de tiempo en tiempo aquellas tendencias, más allá de lo que normal y «oficialmente» solía ocurrir. En cualquier caso, bajo una u otra forma, el mandeísmo es anterior a Mani. Prueba evidente de ello es el hecho de que los maniqueos adoptaron elementos evidentemente mandeístas, por su tema y estilo, en los *Salmos de Tomás* cópticos y en los himnos partos de la muerte; también el *Haran Gawaita*, un texto legendario, pero en este sentido de absoluta credibilidad, menciona una relación mandea premaniquea con el Imperio Parto (un rey Ardbán-Ardaván-Artabano). No sería justo, por otra parte, ver en el maniqueísmo una simple va-

riante del mandeísmo o de un protomandeísmo, dejando aparte el hecho de que la religiosidad plasmada en los textos mandeos redactados más tarde es el resultado global de una evolución interna que se prolongó a lo largo de varios siglos después de Mani. Ambas religiones tienen unas raíces comunes en el sincretismo mesopotámico-iranio-judío que se desarrolló en época precristiana, que tenía unas características tan esencialmente gnósticas que, al infiltrarse en aquel ambiente el cristianismo, pudieron desembocar en el desarrollo de los grandes sistemas gnósticos. La génesis del mandeísmo o del protomandeísmo debe situarse sin duda alguna en el contexto de una elaboración particularmente judeo-gnóstica de este sincretismo entre los movimientos baptistas heréticos del Jordán y de Siria; por otra parte, la génesis del maniqueísmo se sitúa en el contexto de la elaboración específicamente cristiano-gnóstica de aquel sincretismo. Mani descartó la herencia recibida de su padre, pero no pudo rechazar por completo la influencia que suponía. Porque el último gran apóstol, que con su propuesta universal de salvación trajo consigo lo perfecto, era el único capaz de separar la verdad del error no sólo entre los baptistas, sino también—y con el mismo derecho que se arrogaba con toda naturalidad—entre los cristianos, los seguidores de Zoroastro y los budistas. En definitiva, la secta de los *mughtasilah* tenía una importancia secundaria como rival de una religión universal. Los textos maniqueos contienen únicamente ataques episódicos a las sectas «baptistas» *(baptistaí)*. Había otras cuestiones más importantes acerca de las que era preciso decidirse. Esto vale también en relación con los mandeos, cuya colección posterior de escritos sagrados toca la tradición de Mani tan sólo en un pasaje absolutamente insignificante *(Right Ginza,* 228, traducción de Mark Lidzbarski [1925] 229).

La ruptura de Mani con la religión de su padre no dejó de obedecer a un motivo. Arranca de una inspiración del Rey de la luz, recibida por Mani a la edad de doce años (compárese con Jesús en el templo a esta misma edad, Lc 2,41ss) por mediación de at-Taum (an-Nadim) y repetida doce años más tarde. El mensajero at-Taum (= gemelo) es el yo celeste del apóstol, que se revela a su representante en la tierra. En la versión cóptica, que menciona únicamente la segunda visitación, «el Paráclito viviente vino a mí y me habló» *(Keph.,* 14, 32-15,1). La identidad del gemelo y, por consiguiente, de Mani con el Paráclito (el Espíritu Santo) que de todo ello se sigue es confirmada, por ejemplo, por Biruni, por el maniqueo Félix, para quien «el mismo Mani es el Paráclito, es decir, el Espíritu Santo» *(Contra Felicem,* 1, 9) y por Evodio, amigo de san Agustín, que menciona «su (de Mani) gemelo que es el Espíritu Santo» *(De fide,* 24). En el maniqueísmo oriental, esta combinación, fácilmente inteligible para un auditorio cristiano, que no dejaría de encontrarla inadmisible, fue sustituida por la asimilación a Maitreya, la figura mesiánica del budismo. A una religión universal cuyo objetivo era la perfección no podía oponerse un *non licet.* También

la inspiración divina confirmaba las exigencias relativas a una labor misionera. Se puede dar por supuesto con toda razón que los fundamentos principales de la labor misionera del maniqueísmo arrancan de la misma experiencia de Mani, y que fueron contrastados durante los viajes del fundador, especialmente en el período correspondiente a la muerte del monarca sasánida Ardasir I y el reinado de su hijo y sucesor Sápor I. El hecho de que se diera especial importancia a una hábil simulación contribuyó en gran medida a que la visión externa de esta religión adoptara unos rasgos generalmente sincretistas, con las correspondientes variaciones de tiempo y lugar, subrayándose sus semejanzas con las otras religiones (cristianismo, zoroastrismo, budismo y, en menor proporción, taoísmo) a cuyos adeptos se trataba de atraer. Sin embargo, su núcleo fundamentalmente gnóstico, con todo lo que éste implicaba en el terreno de la moral y la ascética, se mantuvo indemne en gran medida durante este proceso (sólo la elaboración china del maniqueísmo, degenerada, contiene ejemplos de lo contrario). En una palabra, los fuertes elementos cristianos, zoroástricos o budistas que en el maniqueísmo nos sorprenden a veces son debidos a la aplicación de técnicas misioneras más que a unas connotaciones histórico-religiosas. Por ser quien completaba lo que habían iniciado, pero no llevado a término, Jesús, Zoroastro, Buda e incluso Adán, Set (= Shitil, igual que entre los mandeos), Abrahán y otros, Mani tenía derecho a utilizar todos aquellos materiales religiosos que encontrara válidos, y transfirió este derecho a sus misioneros. La concepción maniquea de Dios (cf. III, *infra)* y ciertos aspectos esenciales de la estructura de las grandes religiones servían para fomentar la técnica de asimilación mediante el recurso de aislar esos aspectos y utilizarlos como punto de partida para una *interpretatio manichaia* generalizada. Uno de estos puntos básicos del budismo era el concepto negativo de la vida, que—combinado con la utilización de una terminología claramente oriental (por ejemplo, «Buddhas», «Yaksas», «Bhiksu» (en el verbo *byxš-)*, «Moksa», «Parinirvana», etc., y con las instituciones religosas ya existentes (por ejemplo, los monasterios, las prácticas penitenciales)—era susceptible de ponerse al servicio de unos intereses puramente maniqueos. Lo mismo podría decirse, y en mayor medida quizá, a propósito del zoroastrismo, debido a sus ideas dualistas, especialmente destacadas en el período sasánida, así como del cristianismo, en la medida en que afecta a sus desviaciones fundadas en una tendencia gnóstica, como se muestra sobre todo en el caso de Marción y Bardesanes, que tuvieron gran importancia para Mani, según se puede probar, y que fueron mencionados repetidas veces por los heresiólogos cristianos como espiritualmente relacionados con él. Mani encontró ya en la parábola evangélica del árbol *(Lucas,* 6, 43ss) una excelente expresión de la idea que más le preocupaba. La facilidad con que se podía someter el cristianismo a una interpretación gnóstica queda bien ilustrada, por ejemplo, en el valentiniano *Evangelio de Felipe,* de Nag Hammadi, cuyo autor se consideraba un

buen cristiano. Para Mani, el verdadero cristianismo era la forma en que él entendía la doctrina de Cristo, que exponía «exactamente como Cristo enseñó» (Biruni; Adam, *Texte*, 26). Según el obispo cristiano Teodoro Abu Qurra (siglo VIII), los maniqueos se creían autorizados a decir: «Debéis seguir a los (verdaderos) cristianos y prestar oído a la palabra de su evangelio. Porque el verdadero evangelio está en posesión nuestra. No hay cristianismo fuera de nosotros. Nadie entiende la interpretación del evangelio excepto Mani, nuestro Señor». La *interpretatio manichaica* era una *interpretatio definitiva* porque Mani era el intérprete del budismo, del zoroastrismo y del cristianismo, el «intérprete del gran país de Babilonia» *(Hom.*, 61, 16-17). Esto explica cómo el maniqueísmo estaba dispuesto a asumir toda clase de ideas e instituciones religiosas, en la medida en que no comprometieran la doctrina fundamental, el servicio del alma. Por no mencionar más que unos pocos ejemplos entre otros muchos, las citas del Nuevo Testamento se toman directamente (no del Avesta!), así como el concepto cristiano de Antiguo y Nuevo Testamento, la imitación de la magia budista (amuletos) y la idea zoroástrica de *Daena* de cada ser humano, es decir, su actitud religiosa como suma total de sus buenas y malas obras que le saldrán al encuentro en el otro mundo bajo el aspecto de una joven.

Estas técnicas misioneras estaban completamente reglamentadas; con su ayuda viajó Mani por todo el extenso Imperio Sasánida. Estos viajes no pueden fijarse exactamente en un mapa, pero llegó hasta la India (es decir, la parta más oriental del Imperio), Turán y Makrán (en el actual Beluchistán), Persia, Mesenia, etc., así como, más tarde, a Partia (Kephalaia) y Adiabene y los distritos fronterizos en torno a la ciudad de Nisibis. Los fragmentos maniqueos relativos a la historia misionera, en número muy reducido, atribuyen gran importancia a las conversiones de gobernantes que se consiguieron. Se ensalza sobre todo la benevolencia con que Peroz, hermano menor de Sápor I, que anteriormente había asumido el oficio del gran Rey como gobernador del Jorasán, recibió las nuevas doctrinas. Fue indudablemente Peroz quien hizo los arreglos necesarios para que tuvieran su primera entrevista Mani y Sápor I. Con tal motivo se desarrolló una relación amistosa entre los dos, que, a juzgar por todas las fuentes, se mantuvo inalterada durante los treinta años que duró el reinado de Sápor. Mani fue recibido «con grandes honores» y más tarde aparece como un miembro de la corte real durante un tiempo prolongado *(Keph.*, 15, 31ss). Parece que se alude aquí a una campaña contra el Imperio Romano, verosímilmente en tiempos de Valeriano, cuyo nombre es mencionado por el antimaniqueo Alejandro de Licópolis (hacia el año 300) en relación con un comentario en que se afirma al mismo tiempo que «Mani luchó al lado del persa Sápor». El reinado del hijo de Sápor, Hormisdas I, fue muy breve (un año aproximadamente) y no da lugar a saber en qué situación quedó Mani, pero en todo caso parece que la nueva religión fue tolerada. Sólo cuando subió al trono el segundo hijo de Sápor, Bahrán I,

cambiaron radicalmente las condiciones, llegándose a dictar sentencia de muerte contra Mani. Un texto en persa medio (M 3), reeditado por W. B. Henning, nos ofrece un elocuente relato de la atmósfera de frialdad y repulsa en que se encontraron Mani y Bahrán. Las primeras palabras de éste fueron: «¡No seas bienvenido!» Después de pasar veintiséis días en prisión, Mani murió encadenado en una fecha que puede situarse entre los años 274 y 277 (lo que duró el reinado de Bahrán), siendo los únicos testigos el maestro Uzzi (¡un nombre judío!) y dos elegidos (T 2 D 79 [parto] y M 454 [persa medio], MM 3, 862 y 892). También Biruni refiere que Mani murió de esta forma, y lo confirman así mismo las tradiciones de la comunidad maniquea *(Hom.*, 60ss); sin embargo, los piadosos maniqueos prefieren hablar de crucifixión. Se trata de una asimilación deliberada a la muerte de Cristo, lo que viene a confirmar una vez más la importancia de Jesús para el sistema maniqueo. Si Cristo era el dador por excelencia de la gnosis y si lo que tan sólo era una semejanza de su verdadero cuerpo murió en la cruz, Mani, la más grande personalidad entre todos los redentores, tenía que sufrir el mismo destino. Toda la vida de Jesús era precisamente una gran encarnación de los puntos esenciales de la doctrina maniquea: la humillación y la exaltación del alma. El alma, la luz como elemento divino aprisionado, era el Jesús *Patibilis* (como era llamado en el maniqueísmo norteafricano, mientras que en Asia Central se le daba el nombre de *Buddha gotra*, que significa lo mismo), pero una vez que hubo retornado al reino de la luz, se convirtió en el Jesús-luz brillante (el esplendor)—Jesús *Ziwa*—que viene hasta Adán para despertarlo y aportarle la gnosis redentora. Dicho en otras palabras, Jesús viene «a lo suyo» para redimirse a sí mismo, es decir, a Dios. Jesús *Ziwa es* el Jesús del Nuevo Testamento propiamente comprendido e interpretado, es decir, al estilo maniqueo. Considerado aisladamente, Jesús, el hijo de María, tal como aparece en los evangelios, es un puro fantasma.

La Iglesia de Mani, que se daba a sí misma el nombre de «Justicia» *(Hom.*, 67, 22), se difundió rápidamente por todo el Mediterráneo oriental y central, por Siria, Palestina (por ejemplo, la misión de la maniquea Julia en Gaza, descrita por Marcos Diácono en su *Vida de Porfirio);* por Arabia del Norte y por Egipto, donde las comunidades eran tan importantes en fecha muy temprana que el monarca sasánida Narsés, que por otra parte era despreciado por los maniqueos, trató de utilizarlos políticamente contra Roma, aunque no sabemos exactamente en qué condiciones; también llegó al norte de Africa (san Agustín), Armenia, Asia Menor, Dalmacia (la inscripción funeraria de Bassa, en Lidia, que era *parthenos*, «virgen» = *electa)* y Roma (el *Liber Pontificalis* del papa Milcíades, de comienzos del siglo IV). El siglo IV fue la gran época del maniqueísmo, a juzgar por la intensa actividad antimaniquea que halló expresión en escritos polémicos (el neoplatónico Alejandro de Licópolis [hacia 300], los *Acta Archelai* [primera mitad del siglo], Cirilo de Jerusalén [6. *Catequesis*, del año 350], Serapión de

Thmuis [hacia mediados del siglo], Tito de Bosta en la provincia de Arabia [segunda mitad del siglo], Epifanio de Salamina [hacia 375], Dídimo de Alejandría [Κατὰ Μανιχαίων, segunda mitad del siglo], Gayo Mario Victorino [*Liber ad Justinum Manichaeum contra duo principia Manichaeorum et de vera carne Christi*, segunda mitad del siglo] y en especial san Agustín [finales del siglo], así como, por parte de las autoridades, hasta cierto punto varios edictos—siguiendo el ejemplo del de Diocleciano en 297—de Constantino el Grande [326], Valentiniano [372] y Teodosio [381-383]). Buena parte de este éxito se debió al equipo de misioneros que trabajaron con la intuición del genio y que habían sido encaminados hacia sus respectivos campos de misión por el mismo Mani. Entre los grandes nombres conocidos en Occidente se encuentran Mar Sisin, sucesor de Mani después de un intervalo de cinco años *(Hom.*, 83) y que, obviamente, no fue designado por el fundador en persona; también Mar Gabriab, Innaios (sucesor de Sisin), Mar Zakó, Patecio, Abzakhyá y Addai. Pero hacia el siglo VI se inicia una decadencia que redujo a un mínimo el maniqueísmo occidental. El centro se desplazó hacia las comarcas orientales del Imperio Sasánida (Abarshahr [al parecer, «los dominios superiores» = la mitad (nor)oriental del Imperio], Marw y el distrito de Balkh). Con la introducción del parto como idioma oficial de la Iglesia, Mar Ammó, que había sido enviado por Mani, estableció allí unas sólidas bases para ulteriores avances hacia el este. La leyenda afirma que el maniqueísmo de Asia Central fue fundado como institución por Ammó; históricamente, sin embargo, se remonta a Mar Shad Ohrmizd, que murió hacia el año 600. Como el idioma más común era el sogdiano, y sogdianos eran los mercaderes que se convirtieron en patrocinadores de esta Iglesia, fue penetrando cada vez más hacia oriente, alcanzando la cumbre de su prestigio y su importancia cuando, por primera y única vez en toda la historia del maniqueísmo, se convirtió en religión oficial por una decisión de Bögü Khaghan en 762-763 bajo los Uigures turcos. Los motivos de esta conversión a un credo que tiende a renunciar a la vida y a las preocupaciones políticas son difíciles de explicar, pero no puede excluirse la existencia de fuertes razones políticas. Es posible que en un contexto histórico-religioso, el maniqueísmo de Bögü Khaghan haya de considerarse más bien como un intermedio sin importancia. Con el paso del seminomadismo a la cultura urbana (el reino uigur de Khotsho, 850-1250) parece que sólo el budismo adquirió una importancia decisiva. En el Tibet, hacia el sur, también hay fuentes literarias que hablan de la presencia maniquea (JA [1913] 314ss), pero nada más sabemos en cuanto a su posición y expansión. Gracias a una correcta tradición escrita, que incluye además algunos decretos imperiales, la situación en China está mucho más clara. En 694 y también en 719 fue introducido en la corte imperial un sacerdote maniqueo de elevada graduación, y unos trece años después de su última visita (732) se consideró necesario rechazar el maniqueísmo («doctrinas de Mo-mo-

ni [Mar Mani]») categóricamente, pero se permitió la libre práctica de este culto entre aquellas personas de origen extranjero para quienes era la religión nativa. Posteriores edictos de tolerancia (768 y 771) fueron seguidos, sin embargo, de otras tantas prohibiciones estrictas que desembocaron en varias persecuciones cruentas. Especialmente en la provincia de Fu-kien, en China meridional, se siguen dando rastros de maniqueísmo, durante varios siglos, pero revelan, al parecer, síntomas de degeneración, con mezcla de elementos taoístas en algunos casos. El centro de expansión se desplazó un poco más hacia Occidente con la aparición del Islam, ya que esta nueva religión, favorable a los credos escritos *(ahl al-kitāb)*, suscitó entre muchos maniqueos del Imperio persa y de la Transoxiana la esperanza de mejores tiempos. Estas esperanzas, sin embargo, se verían pronto frustradas, y el renacimiento maniqueo en Occidente, que ya se había iniciado, quedó en nada. No cabe duda, sin embargo, de que todo esto revestía alguna importancia para la religión de Mahoma, pero carecemos de detalles acerca de esta evolución. Hasta qué punto se fue desdibujando la imagen histórica de Mani podemos comprobarlo por la literatura en persa reciente, que hace de él un pintor procedente de China (la tradición del Asia Central); por ejemplo, en el *Shāhnāme* de Firdausi y en *Vis y Ramín* de Gurgani, por no mencionar el uso del nombre del apóstol en sentido de mero apelativo («un Mani» = un gran pintor!). Sólo en la antigua Sogdiana—un rasgo característico—se conservaron recuerdos más valiosos. El escritor satírico de Samarcanda, Suzani, del siglo XII, cita en un verso los importantes términos maniqueos de «oyente» y «elegido» *(nigašak,* comp. con el sogdiano *ngws'k,* y *dindar, dinavar,* compárese con el sogdiano *dynb'r, dyn'br)*.

La expansión maniquea, que culminaría en el siglo VIII, debió mucho a su firme estructura jerárquica centrada en los sucesores de Mani y en su residencia, que permaneció en Babilonia hasta el siglo X y más tarde se trasladó a Samarcanda. La primacía de los sucesores de Mani fue siempre aceptada, aunque tampoco la iglesia maniquea dejó de sufrir las conmociones del cisma. Un caso, del que nos informa an-Nadim (Flügel, pp. 68ss y 98s) situándolo en el siglo VIII, es confirmado por una carta maniquea de Sogdiana, de la que hay fragmentos en el Turfán. Bajo los dignatarios de la Iglesia se encontraba la comunidad, dividida en cinco clases con doce apóstoles o maestros, setenta y dos obispos, trescientos sesenta sacerdotes *(mahistag,* «presbítero»), los elegidos y elegidas y finalmente la numerosa grey de oyentes, hombres y mujeres. Es indudable que el número de apóstoles y obispos respondía a la práctica cristiana. San Agustín, por ejemplo, tenía conciencia de esta similitud *(De haeresibus,* 46); Teodoreto de Ciro (siglo V) y el historiador eclesiástico Eusebio afirman claramente que cuando Mani se decidió por el número doce siguió el ejemplo *(typos)* de la Iglesia *(Haereticarum fabularum compendium* I, 26). Lo mismo puede decirse, probablemente, acerca del número de obispos, ya que hay pruebas de

la misma fluctuación entre el número de setenta y el de setenta y dos entre los maniqueos y entre los cristianos *(Lucas,* 10,17).

Parece obvio preguntarse qué hizo tan atractivas las doctrinas de Mani para las gentes de su época; por qué esta religión, que renuncia a la vida y a los negocios de estado, al menos en principio, llegó a convertirse en la religión oficial de una nación. La respuesta ha de buscarse en el hecho de que esta religión ofrecía y demostraba convincentemente hallarse en posesión del monopolio de una gnosis de redención que satisfacía, en teoría y en la práctica, todas las exigencias del hombre en este mundo y con vistas a la vida venidera. Nos resulta difícil, por supuesto, imaginar cómo era la vida religiosa cotidiana de las gentes de la antigüedad. Aquellos hombres se sentían rodeados y bajo las asechanzas de unas fuerzas cuya naturaleza nos resulta oscura en la época actual. Cuando estas fuerzas adquirían tal violencia que el hombre se sentía arrollado, buscaba éste alguna ayuda, y el maniqueísmo pretendía poseer los medios para prestársele. No hay motivos para pensar que las gentes de aquella y de otras épocas creyeran que las enseñanzas de Mani ofrecían una visión de la vida y del mundo que pudiera calificarse de científica en el sentido más amplio. San Agustín se sintió defraudado al comprobar su pseudo-cientifismo, pero aquello era suficiente para grandes masas de hombres. Una de las cosas que el maniqueísmo ofrecía se halla expuesta en el texto M 3, en persa medio, al que antes nos hemos referido, y en el que Mani afirma haber liberado a muchos de «los demonios y diablos femeninos» *(dyw w drwxš),* de la enfermedad y de muchos tipos de calentura (ed. W. B. Henning, BSOAS 10 [1942] 950-51); los numerosos textos maniqueos de carácter astrológico y mágico contienen indicaciones con la misma finalidad. Hay también una observación de Procopio *(Anecdota,* 22, 25) acerca de un cierto Barsymés que se interesaba mucho por los magos y que se sintió atraído por «los llamados maniqueos».

III. IDEA MANIQUEA DE DIOS

En el complejo mítico maniqueo aparece lo divino como una unidad dentro de lo múltiple, como el Dios uno entre los numerosos dioses. El Dios altísimo, el Padre de grandeza como el mismo Mani lo llamaba, el Padre bueno, el Padre bienaventurado *(Acta Archelai),* el Dios uno (Tito de Bostra), Dios Zurván (en persa medio, sogdiano y uigur), etc., delega ciertas funciones específicas en sus emanaciones y en situaciones determinadas. Pero considerando esta cuestión en toda su profundidad, se advierte que, de hecho, el Padre de grandeza se identifica con sus emanaciones, del mismo modo que éstas son idénticas entre sí. El Padre es la luz en todas sus formas, del mismo modo que también éstas son «de la misma especie» *(h'mtwxmg'n* en el texto parto M 737, ed. Mary Boyce, BSOAS 13 [1951] 915), «idénticas en su esencia» *(hamcihrag,* MM 3, 850), del mismo modo que, en el reino

de las tinieblas, todo es Hylé, pecado, independientemente de la figura que adopte. El, Azrua (= Zurván) es «el hermano mayor *(äcä = ici)* y la hermana mayor *(apa)* de todos los dioses en el cielo divino», según un texto uigur. Todo lo que pertenece a la luz se deriva de la sustancia de Dios, según afirma san Agustín en las noticias que da sobre el *Amatorium canticum* (Adam, *Texte*, 63); en consecuencia, las figuras divinas individuales no están claramente definidas, y lo mismo puede decirse de sus respectivas funciones. A la vista de la confirmación implícita de la tradición escrita y de los mitos concordantes, puede decirse que en esto consistiría el que podríamos llamar principio maniqueo de identidad. Tiene un significado fundamental y específico para todo el sistema y es la condición previa de la técnica misionera de asimilación. Podemos ilustrarlo con algunos ejemplos tomados del mito (cf. IV, *infra):* cuando el Hombre Primordial avanza hacia el reino de las tinieblas para luchar contra el mal, va acompañado de sus cinco hijos, los cinco elementos de la luz, que, según una versión, son «el Dios de su (es decir, del Hombre Primordial) origen» *(xuešcihryazd* en el texto MM I, 187, en persa medio). Según un texto uigur, este dios (también = *viva anima*, la luz en el mundo) se yuxtapone al Padre de grandeza y se mezcla con él, o dicho con palabras de san Agustín, procede del Padre de Cristo *(a Patre Christi; De duabus animabus* 3), es decir, del Padre de grandeza, en relación con el cual el Hombre Primordial es el hijo del rey que cumple la voluntad del padre (M 10, parto, ed. W. Henning, NGWG [1933] 306s). Pero, según las noticias del sirio Teodoro Bar Konai (siglo VIII), el Padre de grandeza afirma acerca de la misión del Hombre Primordial: «Saldré yo mismo». Envía «sus miembros, su sustancia, es decir, él mismo» *(hoc quod ipse est;* san Agustín, *Enarratio in ps. CXL*, 10). En la tradición parta y sogdiana, Mihr (Mitra) es el *Tertius Legatus*, el Tercer Enviado, mientras que en la tradición persa media es el *Spiritus Vivens*, el Segundo Enviado, cuyo papel se transfiere al Amigo de las luces en an-Nadim (Flügel, 88). El *Tertius Legatus*, que también es mencionado con otra denominación en los textos persas y partos, término que en los textos sogdianos se reserva para el *Spiritus Vivens*, es en algunas versiones el auténtico actor de la seducción de los arcontes, mientras que en otras versiones este cometido se reserva a la Virgen de luz o a las virtudes del Padre (en realidad, el mismo Padre; cf. san Agustín, *De natura boni*, 44; Adam, *Texte*, 3). El transmisor de la gnosis, que despierta a Adán de su profundo sueño, es sobre todo Cristo, pero también el Gran Nous (Vahman), el *Tertius Legatus* e incluso—aunque se trata de un caso aislado (en el texto, en persa medio, S 9; ed. W. Henning, NGWG [1932] 221ss)—el Hombre Primordial asumen esta función. De manera muy semejante, el «Sabio guía» (an-Nadim) (o la Figura de luz, *Keph.*, 36) que, acompañado de tres ángeles, hijos de Dios, conduce las almas al Paraíso, es Jesús en la mayor parte de los casos, pero también el Gran Nous (= Vahman, que tiene una posición equi-

valente en el zoroastrismo); la Virgen de luz, que (en el texto M 727, en persa medio) es llamada «la imagen del Padre», y el mismo Mani aparecen en esta función. Además, en ciertas áreas en que el zurvanismo es predominante, se utiliza un término según el cual el Padre de grandeza puede aparecer como el «Dios cuádruple», «los cuatro dioses», como concesión obvia a una religión que tenía una extensión geográfica más bien limitada. Una noción de Dios fijada en virtud de unos dogmas difícilmente hubiera podido permitirse semejantes libertades. Ello sólo es posible tratándose de una noción de Dios que carece de individualidad y está tan lejos de la vida como lo estaba en gran medida el concepto maniqueo, que se refiere a *algo* divino más que a *Dios*.

Ninguna forma del maniqueísmo que hubiera adoptado una postura autoritativa en cuanto al dogma, si es que alguna vez existió, hubiera podido situar a Dios dentro de los límites de la imaginación humana. Como resultado lógico, las figuras divinas aparecen siempre representadas en pinturas en el arte maniqueo, ricamente documentado por otra parte, del Asia Central. Una concepción de lo divino como ésta era, sin duda alguna, insuficiente para colmar la pasión religiosa. Esto explica posiblemente la popularidad de Cristo, ya que incluso en la interpretación docetista de los maniqueos resultaba, a pesar de todo, más cerca de la realidad que las restantes figuras del sistema. La cuestión planteada en un texto uigur acerca de por qué Cristo *(ay täeri)* precede al Padre de grandeza *(äzrua täeri)* habría de abordarse probablemente en este contexto. Otra consecuencia, igualmente obvia, de la insuficiencia de esta noción tan abstracta de Dios en relación con el sentimiento religioso es la adoración de Mani como dios. Se trata de una evolución histórico-religiosa normal que tiene su paralelo exacto en el budismo. Los himnos a Mani, de los que conocemos un número desproporcionadamente grande, son una expresión de los sentimientos —que también aparecen en los himnos a las grandes personalidades de la iglesia—en mucho mayor proporción que las plegarias dirigidas a las auténticas figuras divinas, que recurren a términos mucho más genéricos. En estas composiciones poéticas aparece Mani como «Dios», «Padre», «misericordioso», «redentor», etc., y se alaba «su gloria divina». Ha derrotado al mal y a los demonios, y se iguala a Cristo. En todo caso, para el laico maniqueo éste es un aspecto importante cuando no más esencial de su religión y la expresión más palpable de sus anhelos de salvación.

IV. CULTO, MITOS Y DOCTRINAS DEL MANIQUEISMO

Desde cualquier punto de vista, la vida de la comunidad maniquea está centrada en este punto cardinal: liberar la luz, que se halla presa en la materia; todo se juzga desde esta perspectiva. Cualquier obra que fomentara esta acción se consideraba buena, y cuanto significara un obstáculo era malo. Este era el único índice que orientaba el culto, al

mismo tiempo que constituía la base de la moral. Sin embargo, aunque la capacidad para liberar la luz se medía por la dignidad de las personas, aun el más eminente de los «elegidos» *(electus)* nunca llegaba a lograr un carácter *indelebilis*, una posición que le asegurase por adelantado quedar ya libre de pecar. Al contrario de lo que sostenían los sistemas gnósticos, en el maniqueísmo siempre se tenía presente la posibilidad de caer. En consecuencia, eran desconocidos los santos en el verdadero sentido del término. El hombre era un instrumento, más o menos eficaz, en la tarea de liberar la luz; la comunidad se organizaba sobre la base de una eficaz colaboración entre los elegidos, los únicos que ocupaban puestos de importancia en la Iglesia, y los oyentes, que en gran parte vivían como ciudadanos normales, pero que al mismo tiempo, mediante su servicio espiritual, sus limosnas, «la ofrenda diaria» (en sogdiano) a los elegidos hacían posible que éstos se dedicaran más eficazmente a la liberación de la luz. «El oyente que practica el servicio espiritual es como un pobre que lleva a su hija ante la presencia del rey. Recibirá gran honor», dice un fragmento en persa medio del *Libro de los Gigantes*. Pero este servicio es al mismo tiempo la condición para que los mismos oyentes alcancen su redención, pues serán purificados y redimidos «cada uno de ellos conforme a sus obras (de acuerdo con) los dones que hayan ofrecido a la Iglesia» *(Keph.*, cap. 91). Como norma, sin embargo, se supone que el oyente alcanza la purificación a través de la trasmigración del alma, que tan importante es en el sistema maniqueo, y que se supone haber adoptado el mismo Mani, según Biruní (Adam, *Texte*, 9) cuando estuvo en la India. Probablemente no es cierta tal suposición, ya que la idea no era desconocida en el gnosticismo en general; además, la inscripción de Kartir, en Naqš-i Rustam, de una época ligeramente posterior a la muerte de Mani, prueba la existencia de prácticas religiosas indias dentro de las fronteras del Imperio Sasánida. Los elegidos recibían las ofrendas diarias de los oyentes en la «mesa»; consistían principalmente en fruta, sobre todo pepinos y melones, que se suponían contener una gran proporción de luz (Dios). La comida, que probablemente era el único elemento verdaderamente sacramental del maniqueísmo, era iniciada por los elegidos con una «apología al pan». Una pregunta como «¿de quién es esta carne y esta sangre?» que se hacía «al recibir los dones diarios de la mesa de Dios» (BBB 41) parece revelar inequívocamente un influjo de la Cena del Señor cristiana, aunque no puede hablarse de una copia directa, ya que la comida de los maniqueos se celebraba diariamente y tenía una intención básica distinta de la que revela la Cena del Señor. San Agustín, por ejemplo, se refiere sarcásticamente a la locura que supone pretender encontrar a Dios «con la nariz y el paladar» *(De moribus manichaeorum*, 39). Como, según las ideas de los maniqueos, la comida era un acto divino de liberación, era de importancia vital asegurarse de que quienes recibían las ofrendas fuesen instrumentos dignos, es decir, elegidos, ya que de otra manera se cometería una

ofensa contra el Padre de la luz. Esta precaución y este exclusivismo dio pie a que los adversarios de los maniqueos acusaran a éstos repetidas veces de crueldad y barbarie (por ejemplo, la ἀπανθρωπία que aparece en la extensa fórmula griega de abjuración; Adam, *Texte*, 100), si bien es cierto que conocemos la existencia de normas semejantes entre los cristianos y los judíos. Además de la comida diaria difícilmente se encontrarían otras acciones sacramentales. El bautismo era considerado como una acción blasfematoria (cf. *Keph.*, 33, 29ss); su terminología se utilizaba únicamente con finalidad misionera, transformando su significado (en el libro de *Salmos* cópticos, 22, 13ss; 139, 22). Tampoco la festividad del Bema presenta indicios claros de elementos sacramentales. Esta celebración, que es la principal ceremonia del culto maniqueo, cuya liturgia se ha conservado parcialmente en un texto sogdiano (BBB 45ss), es una evidente imitación de la Pascua cristiana y como tal pudo haber sido introducida por el mismo Mani. Pero su verdadera significación y su justificación no llegan hasta después de su muerte, su «crucifixión»; el recuerdo y la presencia místico-simbólica del apóstol, representado por una pintura colocada sobre un sitial decorado (βῆμα), se convirtieron en su tema central. Afirma san Agustín, indudablemente con razón *(Contra Epist. Fundamenti*, 8), que se celebraba el día «en que Mani fue muerto» y que tenía lugar *pro Pascha*. Siguiendo el *speculum confessionis* para uso de los oyentes, uigur *(Xuastvanift* 14 A) se suponía que cada cual confesaba al *Täeri Burkhan* («el profeta divino» = Mani) sus pecados de todo el año y que imploraba el perdón. Después de esto se leía la «carta del sello», cuyo contenido exacto nos es desconocido, pero que probablemente contenía el último mensaje de Mani encarcelado.

La confesión semanal de los pecados (el oyente a un electo, el electo a otro de su mismo rango) tenía lugar los lunes, con una ceremonia especial y con el cántico de los llamados «himnos del lunes», etc. *(Xuastvanift* 13 A). Un rasgo peculiar del culto maniqueo era el rito del alma corpórea *(tn gy'n pdk')*, cuya finalidad y contenido nos resultan aún oscuros. Sólo conocemos una instrucción litúrgica y fragmentos de himnos relacionados con la celebración que tenía lugar con motivo de este culto (cf. BBB 47). Los ritos fúnebres en sentido propio eran desconocidos en el maniqueísmo, ya que la muerte, que era ocasión para que se liberase una nueva partícula de luz, era mirada como algo bueno. Las plegarias dirigidas a los muertos, confirmadas por las fuentes literarias *(Keph.*, cap. 115) no invalidan este aspecto fundamental. Siguiendo el ejemplo del budismo, todas las prácticas del culto maniqueo oriental estaban especialmente vinculadas a los monasterios *(manistanan)*, mientras que en Occidente—a juzgar por la actitud negativa de las fuentes en que se trata de estas instituciones—el culto se practicaba con motivo de las reuniones en los domicilios privados o en lugares elegidos a tal fin. Sin embargo, salta a la vista que los monasterios, como residencias fijas, influyeron sobre los elegidos en un grado muy

elevado por lo que se refiere a sus actividades artísticas, al mismo tiempo que potenciaban el nivel de su educación, con beneficio del aspecto religioso. Teniendo en cuenta esta situación, no es de extrañar que el arte maniqueo se desarrollara más libremente y con mayor riqueza en el Asia Central que, según parece, en Occidente, si bien es cierto que en sus lugares de origen tampoco dejó de alcanzar niveles muy altos, especialmente en lo que respecta a los libros miniados y al arte de la caligrafía (recuérdese que, en la tradición persa posterior, Mani significa «pintor excelente»). Los «escritores» *(dbyr'n)* formaban una clase especial entre los elegidos (MM 2, 325). Como todo maniqueo, elegido u oyente, era un instrumento para la liberación de la luz, debía poseer ciertas cualidades éticas. Ambas categorías adquirían y fomentaban esas cualidades mediante la observancia de ciertas normas plasmadas para los oyentes en diez mandamientos y en cinco para los elegidos, siendo muy rigurosas las exigencias que se planteaban a éstos en cuanto a 1) sinceridad, 2) no causar daño (a la luz esparcida por todo el mundo), 3) castidad, 4) pureza de la boca y 5) renuncia a las posesiones personales (cf. BBB 14s). Para los elegidos, la ética maniquea se centraba en los «tres sellos», el sello de la boca, de las manos y del seno *(signaculum oris, manuum et sinus,* según san Agustín, *De mor. man.*, 10-18).

También el ayuno era un elemento normal en la vida de todo maniqueo, pero su práctica, así como su terminología, ofrece dificultades casi insuperables. Es probable que fuera introducido por el mismo Mani sin unas normas muy precisas. Es seguro que había ayunos semanales, en domingo para los oyentes y en lunes para los elegidos, pero las fuentes maniqueas del Asia Central indican que era practicado además en otros tiempos y períodos *(Keph.*, 79; p. 191ss, donde se habla del «ayuno de los santos»). Sin embargo, el entusiasmo religioso, el fervor y el anhelo de redención que caracterizan al maniqueísmo se expresan sobre todo en plegarias e himnos. Había oraciones diarias, siete para los elegidos y cuatro para los oyentes; según an-Nadim (Flügel, 64 y 96), «cuatro o siete», según que se tratara de un oyente o un elegido. El sentimiento religioso maniqueo se muestra aquí mucho más intenso de lo que cabría esperar, habida cuenta de su concepción tan abstracta de Dios. Tiene mucha importancia, en este sentido, la pregunta de Fortunato en el sentido de si san Agustín habría conocido algo del mundo maniqueo de la oración, además de su conocimiento teórico *(Contra Fortunatum* 1). Igualmente justificado hubiera estado el aludir a los grandiosos himnos poéticos del maniqueísmo, que, además, se reunían para formar ciclos completos, de los que se nos han conservado algunas partes. «Bendito es este día de redención», «A ti, oh Dios *(yazd)*, elevamos nuestra oración», «El día gozoso, el día bendito ha llegado» y «Salvación, paz y confianza»: así empiezan algunos de los himnos que han llegado hasta nosotros (en un texto parto; cf. F. W. K. Müller, APAW [1912] y a los que hay referencias en las instrucciones litúrgicas (MM 3, 870).

La mitología maniquea (que tiene numerosos paralelos en el mandeísmo, por lo que respecta al vocabulario ordinario, la terminología simbólica y el estilo) presupone que en el comienzo—antes de que llegaran a existir la tierra y el cielo—hubo dos principios, uno bueno, la luz, y otro malo, las tinieblas; ambos eran iguales en poder, pero se hallaban separados por una línea divisoria y además no tenían nada en común. En el mundo de la luz, el Padre de la luz, el Padre de grandeza se halla instalado en su trono, con las doce luces como diademas, rodeado de sus doce hijos, los Primogénitos (es decir, nacidos antes del ataque de las tinieblas) o los doce eones. También aparecen a su lado los eones de los eones que se hallan en el *aer ingenitus*. El Padre de la luz es *pater ingenitus*, y el reino de la luz es *terra ingenita*, el paraíso eterno. Pero, en última instancia, estas *tres res ingenitae* (llamadas también las «cinco grandezas», junto con los doce hijos y los eones de los eones) son una misma cosa, el Padre, *una substantia (Contra Felicem*, 1, 18). En las cinco grandezas alienta el gran Espíritu (según los *Manichaica* coptos). En el reino de las tinieblas, consistente en cinco moradas (humo, fuego, viento, agua [cieno] y tinieblas), que corresponden a los cinco *membra* o moradas del Padre (sentido, razón, pensamiento, deliberación, actitud mental [expresión de la voluntad]) del reino de la luz, mora el Príncipe de las tinieblas, el demonio, Ahrimán. Este ambiciona las glorias del reino de la luz y maquina el mal. Para atajarle, el Padre de la luz crea la Madre de la luz (o de los vivientes), que, a su vez, produce el Hombre Primordial (= Ohrmizd < Ahura Mazda en persa medio y en los textos partos y uigur del Turquestán Oriental). El Hombre Primordial con sus cinco hijos, los cinco elementos (éter, aire, luz, agua y fuego), como armadura se lanza a la batalla para derrotar a las tinieblas, pero, al parecer, experimenta una derrota total, de donde resulta que luz y tinieblas se mezclan. Sólo este elemento del mito—la derrota del enviado divino—carece de correspondencia en el mito mandeo, que, por otra parte, en sus aspectos histórico-religiosos, está relacionado con el maniqueísmo. En el segundo acto del drama pasa a ocupar la liberación del Hombre Primordial el primer plano, relegando a la sombra todos los demás aspectos. A tal fin, el Padre de la luz crea el Amigo de las luces, del que, a su vez, se desarrolla el gran Maestro constructor, del que, finalmente, procede el Espíritu viviente *(Spiritus vivens*, el demiurgo). El *Spiritus vivens* es en realidad el actor principal. Ayudado por sus cinco hijos (el Mantenedor del esplendor, o *Splenditenens;* el Rey del honor, o *Rex honoris;* luz *Adamas;* el Rey de la gloria, o *Rex gloriosus;* el sustentador, o *Atlas)*, que constituyen otros tantos paralelos del Hombre Primordial, marcha hacia el reino de las tinieblas y llama con un agudo grito (en iranio, *xroštag*, realmente, lo llamado) que capta el Hombre Primordial, lanzando su respuesta (en iranio, *padvaxtag*, realmente, lo respondido). Llamada y respuesta son, por consiguiente, divinizadas, y jugarán más adelante un papel de gran importancia en la teología maniquea. El Hombre Primor-

dial es liberado, para lo cual se ase fuertemente del brazo derecho extendido del *Spiritus vivens*, pero ha de dejar tras de sí, en poder del enemigo, su armadura, los cinco elementos. En su momento, sin embargo, causarán éstos la ruina del enemigo, para el que se convertirán en una carnada (δέλεαρ) que no podrá digerir. Como todavía siguen cautivos los cinco elementos de la luz, es preciso asegurar también su liberación individual, lo que exige asestar un golpe decisivo a los poderes de las tinieblas. Cielo y tierra, un universo consistente en cinco firmamentos y ocho tierras, son creados a partir de sus cuerpos, de los «cuerpos cautivos del clan de las tinieblas» *(Contra Festum,* 20, 9). El sol y la luna son creados a partir de aquellos fragmentos de luz liberados que no habían sido tocados en absoluto por las tinieblas; las estrellas son creadas a partir de los fragmentos de luz que sólo habían sido ligeramente manchados. A fin de liberar la tercera porción de luz aparentemente corrompida sin esperanzas, el mundo ha de ser puesto en movimiento. En consecuencia, se lanza una tercera llamada, y el *Tertius legatus*, el Tercer enviado, «el signo, el yo y el aspecto» *(p'dgyrb;* W. B. Henning, *Brahman:* TPS [1944] 212) del Padre, pone el mundo en movimiento, una vez que ha sido asignada su tarea a cada uno de los cinco hijos del *Spiritus vivens* (por ejemplo, a *Rex gloriosus* se encomienda el funcionamiento de las «tres ruedas» [las del aire, el agua y el fuego]). De esta forma se pone en marcha una especie de máquina para liberar luz. Mediante un complicado proceso de liberación, las partículas de luz pueden ahora subir cada vez más alto, hasta que finalmente entran purificadas por completo en el paraíso. Este proceso aterroriza a los poderes de las tinieblas más allá de todo límite, y en un intento desesperado de retener algunas partículas de luz es creada la primera pareja humana, Adán y Eva. Gracias a ellos y a sus descendientes, los demonios de las tinieblas esperan asegurarse para siempre cierta proporción de luz. El hombre es creado a imagen del *Tertius legatus* (en los *Acta Archelai*, a imagen del Hombre Primordial), por lo que tiene sus raíces en ambos mundos, pero no tiene conciencia de su elevado origen. Carece de la gnosis necesaria. La obra de la redención, por consiguiente, ha de centrarse en el hombre (cf. parte V, *infra).*

No cabe duda de que este mito dio origen a unas especulaciones desenfrenadas y a unas tradiciones peculiares elaboradas en diversos lugares y que no formaban parte de la doctrina oficial, a pesar de que aparentan poseer cierta estabilidad sistemática. Aun así, el gusto por los conjuntos de figuras numéricas tiene su origen probablemente en el mismo Mani. Pero se trataba de un uso disciplinado y al servicio de una intención mnemotécnica. Lo que de ahí se derivó más tarde no puede tomarse como un dogma autorizado. Sin embargo, sigue planteada la cuestión de saber qué significa este complejo mítico para cada maniqueo en particular, y la respuesta ha de ser que el mito no era un texto ritual, sino que representaba la base religiosa teórica de la catequesis, el fundamento para las preguntas: «¿de dónde procede el mal?»

y «¿cuál es el origen del hombre, en qué situación se halla y hacia dónde camina?», típicas de la catequesis gnóstica (por ejemplo, *De duabus animabus*, 8; Tertuliano, *De praescriptione*, 7; *Evangelio de la Verdad*, 22, 14-15; Eusebio, 5, 27; *Keph.*, etc.). Son preguntas que expresan graves preocupaciones humanas, hasta el punto de que el zoroastrismo, explícitamente antignóstico, las incluyó en su literatura sapiencial, los escritos de Handarz (por ejemplo, los versos del *Denkart;* cf. ed. de Madan, 573, 20-21: «¿De dónde procedo yo? ¿Por qué estoy aquí? ¿Hacia dónde voy?»). Unicamente el brazo derecho extendido del *Spiritus vivens*, como aparece en el mito, parece haber dado origen a un gesto ritual, de acuerdo con el cual los maniqueos hablaban de los «hijos de la mano derecha» (MM 2, 326) y del «brazo derecho de la luz» *(Contra Ep. Fund.*, 11). Además, de todo esto hay un importante paralelo en el mandeísmo.

A pesar de que Fausto, el gran adversario de san Agustín, se limita a guardar silencio acerca del mito, como ignorándolo, no cabe duda de que en muchos casos este mito se consideraba dotado de validez científica y como medio único para que el hombre llegara al conocimiento de sí mismo, de su entorno y de la misma naturaleza, tanto por lo que se refiere a la regularidad como más aún a la irregularidad de ésta (compárese la relación entre el desbordamiento del Tigris y la lucha del hombre original; *Keph.*, 152s).

V. DOCTRINA MANIQUEA ACERCA DEL HOMBRE

La antropología maniquea establece inequívocamente la tesis de que el hombre, en su aspecto externo, es el resultado de la arremetida de las fuerzas satánicas. Las fuerzas que rigen su creación son una crueldad desenfrenada y una sexualidad desbordada, ya que esa creación se lleva a efecto «en virtud de la fuerza (ἐνέργεια) del pecado» *(Keph.*, 138, 12) como resultado directo de la seducción de los Arcontes, promovida, a su vez, por el mundo de la luz. Este último dato era maliciosamente explotado por los adversarios del maniqueísmo, pero en modo alguno se representaría de forma más cruda; y sus relatos son confirmados por genuinos textos maniqueos (especialmente MM 1, 193s). Aquella acción fue llevada a cabo por el *Tertius legatus* (o por la Virgen de la luz o por las doce Vírgenes de las luces), que se aparece a los doce demonios femeninos en forma de varón y a los demonios masculinos en figura de mujer, induciéndolos de esta forma a derramar su semilla, ya que de esta forma liberaban las partículas de luz que habían engullido. Como contraataque, *Az*, la *Hyle*, el mismo mal llevó a cabo—con dos miembros de una clase especial de demonios (innominados unas veces y otras llamados *Šaklon* [*Saclas*, que corresponde al *Šiqlun* de los textos mandeos y al demiurgo Sacla del *Evangelio según los Egipcios*] y *Namrael* [*Nabroel, Pesus*]) de distinto sexo, que son utilizados como instrumentos—la creación del hombre, de forma que

una parte «de aquella esencia luminosa de los dioses quedó prisionera en su cuerpo *(tan)* como su alma *(giyan)*» (MM 1, 196 y 198). Como la primera mujer fue creada de la misma forma, san Agustín tiene razón, en cierto sentido, cuando afirma que la dualidad de sexos no procede de Dios, sino del diablo *(ex diabolo; De continentia,* 10, 24). El motivo evocado en el mito—la derrota de un adversario mediante el recurso de provocar su deseo sexual—en modo alguno era desconocido en el antiguo Oriente. Su aplicación en el zoroastrismo no dejaría de influir en la versión maniquea, especialmente por el hecho de que Neryosang (Narsa, Narse), obligado por Ohrmizd a caminar desnudo para provocar el deseo en las mujeres, se hermana por su nombre con el *Tertius legatus* en las fuentes maniqueas compuestas en persa medio y en parto.

Según los maniqueos, por consiguiente, el hombre en cuanto tal posee elementos a la vez divinos y demoníacos, una parte de Dios y otra de *Hyle,* y ambas se toman igualmente en serio. La parte divina era la condición previa esencial para la redención, mientras que la parte demoníaca hacía igualmente posible el riesgo de corrupción. Según el pensamiento maniqueo, la parte hílica, el *az* microcósmico, el deseo, era la raíz de todos los males, que se propaga «como fuego que toca la leña» («Anhang zu den APAW» [1911] 17), ya que esta parte también está viva y posee una eficacia, un poder invisible, especialmente cuando se manifiesta en el hombre. Sin embargo, a través de Jesús, el esplendor y el nous luminoso (o Vahman, *Nom quti),* Adán y la humanidad después de él han recibido el conocimiento redentor. Es, por consiguiente, tarea de cada individuo reconocer y aceptar la gnosis mediante una libre decisión (como afirman Efrem, el sirio, y el mahometano Shahrastaní [siglo XII]), pues de esa forma se convierte en un «hombre nuevo». En calidad de tal, posee los «cinco *membra Dei*» que son la base de los «cinco dones» (amor, fe, perfección, paciencia, sabiduría). En la escolástica maniquea posterior, todo lo que constituye al «hombre nuevo» se convierte en el gran pensamiento (llamada y respuesta), la ἐνθύμησις de vida, el puro anhelo del alma que busca la redención. Si el hombre no utiliza a fondo sus posibilidades de redención, permanece en el estado de «hombre viejo», con la ἐνθύμησις fatal de la muerte, que mencionan también los escritos gnósticos, como el *Evangelio de Felipe,* 108 *(Sophia* de muerte) y el *Apócrifo de Juan* (επιθυμία de muerte). Sólo el «hombre nuevo»—con tal de que el pecado no provoque una recaída—puede redimir por completo la parte del elemento divino que hay en él, la *viva anima,* con lo que se eleva sobre la columna de gloria, el hombre perfecto (cf. *Efesios,* 4, 13) hasta la carroza luminosa de la luna, y de ésta a la del sol, a fin de penetrar en el «nuevo paraíso» construido por el gran Maestro edificador, permaneciendo allí hasta que, al llegar el fin del mundo, sea incorporado al «paraíso eterno» del que forma parte (MM 3, 852). En relación con esta parte de la escatología hay ciertas dudas, ya que,

según algunas versiones, el alma penetra directamente en el «paraíso eterno», quedando además poco claro cuál es el momento del juicio particular. Con la «última guerra» (cf. *Hom.*, 7ss), el «advenimiento», el «día del juicio» y la destrucción del mundo material por un fuego que durará 1468 años (cf. Adam, *Texte*, 24, que explica este número, por lo demás muy enigmático) queda completa la obra de la redención, y el hombre original, junto con la «última estatua» (el «último Dios» ἀνδριάς), es decir, la suma total de luz que había quedado en el mundo, llega ante la presencia del Padre de la luz en el paraíso. «Entonces, todo el cosmos será *frašegird* (MM 1, 191), como se dice con un término tomado del zoroastrismo. Pero en la interpretación maniquea, esto significa que todo se vuelve «sano, *integrum*» *(frasă-)* precisamente porque el mundo perece del todo, no como en el zoroastrismo, en que sólo tiene lugar una renovación. En el maniqueísmo queda únicamente, como rastro del mundo material, la gran prisión *(globus,* βῶλος) en que son arrojados los demonios y los condenados. Esto es la descripción de un ideal. En la realidad, sin embargo, el concepto maniqueo del pecado, llevado hasta sus últimas consecuencias, implica la posibilidad de que las tinieblas puedan corromper lo que pertenece a la sustancia de Dios hasta el extremo de que perezca y de esta forma aquello que «de la misma parte de Dios» *(de ipsa parte Dei)*—por decirlo con palabras de san Agustín, que sacó con todo rigor las últimas consecuencias lógicas—no pudo ser purificado, «permanezca eternamente encadenado al castigo cuando acabe el mundo» *(Epistola,* 236, 2). Un maniqueo normal rechazaría seguramente esta manera de discurrir que lleva a unas afirmaciones tan blasfemas, pero su presencia en la teología maniquea está lógicamente relacionada con ciertos aspecto fundamentales de la antropología de Mani.

VI. CONSECUENCIAS HISTORICAS DEL MANIQUEISMO

Podría esperarse a priori que una religión como el maniqueísmo, que lanzó su llamada a toda la humanidad comprendida dentro de los límites del mundo civilizado, desde el Asia Central hasta el Atlántico, sobre la que irrumpió como una avalancha, dejara algún rastro de su presencia fuera incluso de su propio ámbito. Hay, sin embargo, sorprendentemente pocos casos en que quepa establecer un claro nexo histórico, y aun así, las más de las veces se trata de rasgos secundarios y sin relación con el dogma religioso. Unicamente la base religiosa de las doctrinas comunistas de Mazdak, que aparece durante el reinado del monarca sasánida Kavad (488-531), presentan ciertos indicios de elementos inequívocamente maniqueos, que, además, pueden ser probados desde un punto de vista histórico. Pero el mazdakismo fue un movimiento estrictamente limitado en el tiempo, de forma que no dio lugar a que, por su mediación, el maniqueísmo pudiera difundirse ulteriormente. El *Mazdak-namak*, o «Libro sobre Mazdak» sasánida, hoy

perdido, mantuvo viva la memoria de Mazdak y de sus hechos en la literatura popular de la época durante mucho tiempo, pero aparte del hecho de que este libro era de carácter más «histórico» que teológico por su contenido, hubiera resultado escasamente útil para la propaganda maniquea, a pesar incluso de que Ibnu'l-Muqaffa' y al-Lahiqí, de los que se pensó—y puede que no sin razón—que mostraban tendencias maniqueas, lo tradujeran al árabe *(Fihrist;* ed. G. Flügel [Leipzig 1871] 118, 27 y 163, 10). Es posible también que un traductor tan prolífico como Ibnu'l-Muqaffa' se sirviera deliberadamente de la literatura popular para infiltrar en el islamismo las doctrinas maniqueas. Porque si bien las enseñanzas de Mani penetraron en el Islam bajo los Abasíes, resultaría difícil comprobar históricamente las consecuencias; en todo caso, éstas, en conjunto, serían de carácter decididamente negativo, ya que significaron un impulso decisivo en el desarrollo del concepto islámico de herejía. Sin embargo, desde un punto de vista histórico-religioso, reviste mayor importancia la posible relación que existe entre el maniqueísmo y las herejías dualistas representadas por los paulicianos (especialmente en Armenia), y en relación con ellos, por los bogomiles (Bulgaria; siglo X) y más tarde por los cátaros o albigenses (Italia del norte, sur de Francia, a partir del siglo XI). Sin embargo, tampoco en este caso es posible aducir pruebas históricas convincentes para establecer esa relación de dependencia que parece darse, habida cuenta del clima espiritual idéntico y de las numerosas características paralelas (repulsa de las imágenes visibles de las divinidades, restricciones en cuanto a las personas autorizadas a recibir ofrendas, analogías en relación con la jerarquía, estructuración en clases, etc.). El resultado más notorio, aunque en modo alguno deliberado, de las actividades de los misioneros maniqueos no es de carácter estrictamente teológico, sino literario, por el hecho de que los textos que utilizaban para ilustrar sus enseñanzas religiosas adquirieron una importancia internacional. Los logros literarios que de esta forma alcanzaron no pueden subestimarse, aunque se trate de obras anónimas y no contribuyeran mucho en realidad a la tarea misionera de difundir la religión, pues la literatura difundida por este cauce no tenía un contenido estrictamente maniqueo. En el Asia Central, los maniqueos introdujeron las fábulas esópicas («La zorra y el mono», conocida también a través del poeta Arquíloco; cf. W. B. Henning, BSOAS 11, 474ss; «El cerdo y la oveja»; cf. A. von Le Coq, APAW [1922] 33) y otros temas de procedencia occidental (el relato del ensartador de perlas; cf. BSOAS 11, 465ss), tomados del libro de Calila y Dimna, de cuyas fuentes específicamente indias, la colección de relatos titulada *Pañchatantra,* se tenía clara conciencia. Los maniqueos introdujeron en Occidente las leyendas de Buda, que ellos mismos sin duda alguna recogieron y redactaron, y que a través de versiones árabes y georgianas servirían de base para el relato popular, edificante, de Barlaam y Josafat, que se difundió por toda Europa y fue falsamente atribuido al padre de la Iglesia san Juan Da-

masceno. No nos sorprendería que llegara a probarse que la historia de la literatura europea debe a los maniqueos más de lo que se podría imaginar por los ejemplos que hemos aducido.

VII. BREVE RESUMEN DE LA HISTORIA DE LAS INVESTIGACIONES SOBRE EL MANIQUEISMO

Mientras el maniqueísmo tuvo alguna importancia en Occidente, fue motivo de luchas e incluso llegó a ser considerado como un peligroso rival que no podía mirarse desapasionadamente. En otras palabras, no era posible hacerlo objeto de una investigación histórica desapasionada.

Además, como el maniqueísmo era el protagonista más destacado y elocuente de un concepto radicalmente dualista del universo y del hombre, pasó a convertirse en término técnico para designar cualquier forma de dualismo e incluso de herejía en general, sin tener en cuenta hasta qué punto podía ser razonable hacer al maniqueísmo responsable de tal cosa. El mismo Arrio hubo de ver cómo su cristología era tachada de maniquea. Para la heresiología bizantina, el maniqueísmo se convirtió en la herejía por excelencia, pero en sus luchas contra los movimientos dualistas de la época se sirvió de tradiciones genuinamente maniqueas, de forma que sus polémicas antidualistas son, en realidad, una valiosa fuente para conocer el verdadero maniqueísmo. Ejemplo de ello es la extensa fórmula griega de abjuración, que iba dirigida especialmente contra los paulicianos.

En el contexto de la pura historia de la investigación, algo parecido se ha de aplicar al renacimiento de los estudios «maniqueos», provocado indirectamente por la Reforma. Lutero, Calvino y Melanchton fueron considerados por los adversarios de la Reforma como «maniqueos redivivos»; todo cuanto se pudo recoger de las antiguas tradiciones acerca de aquellas doctrinas heréticas fue luego empleado para respaldar las acusaciones dirigidas contra los reformadores, y se volvió a utilizar con idéntico fervor que el demostrado por los luteranos cuando, partiendo de premisas similares, trataron de probar lo contrario.

La verdadera investigación sólo empezó con la obra de Gottfried Arnold, *Unparteyische Kirchen- und Ketzerhistorie* (1699), mientras que la monumental *Histoire critique de Manichée et du Manichéisme* (Amsterdam 1734 y 1739) del hugonote Isaac de Beausobre significó realmente un cambio de orientación, aunque esta obra es en realidad una apología del protestantismo y su intención primaria y exclusiva no era el estudio del maniqueísmo como tal. Son evidentes, sin embargo, la finura y la originalidad de este libro, y las agudas visiones de Beausobre logran unos resultados que han merecido el aplauso general. Uno de los puntos discutidos es su manera de abordar el problema que los escritos relacionados con *Henoc* tuvieron para Mani. La reacción de los teólogos católicos ante la obra de Beausobre, sin embargo, indica

que entendieron estos estudios, como sus contemporáneos en general, a modo de una intervención polémica puramente anticatólica. Este fue el motivo de que sus investigaciones tampoco sirvieran de partida para un amplio resurgimiento de los estudios maniqueístas, como hubiera sido de desear.

Las aportaciones posteriores a Beausobre son parte de la heresiología normal, carentes de originalidad. Unicamente el libro *Das manichäische Religionssystem nach den Quellen neu untersucht und entwickelt* (Gotinga 1831; reimp. 1928) del teólogo Ferdinand Christian Baur, de Tubinga, significó una aportación en cierto sentido nueva. El dominio y el profundo conocimiento que poseía Baur de la antigua literatura eclesiástica hicieron posible, a pesar de que su punto de vista fundamental era erróneo (si bien no tanto como hubiera sido de temer, dadas las circunstancias de su época y el influjo que atribuía al budismo; y por ello no estaba en condiciones para dar unas respuestas claras y exhaustivas a muchos interrogantes oscuros, como los que planteaban las dos *animae* o «dioses» en el hombre, el concepto de *vir perfectus*, los tres sellos, etc.), que sus investigaciones signifiquen todavía hoy una ayuda inapreciable para todo el que se preocupe del maniqueísmo.

Durante los años que siguieron a la publicación de la obra de Baur, otros trabajos (de Flügel, E. Sachau, E. Kessler, H. Pognon, M.-A. Kugener) vinieron a añadir importantes fuentes literarias árabes y siríacas a los materiales griegos y latinos anteriormente conocidos de la historia del maniqueísmo, preparando de este modo el camino para una visión radicalmente nueva que dio como fruto el descubrimiento de una ingente cantidad de textos auténticos, aportados a comienzos de siglo a los museos de Europa por las expediciones alemanas, inglesas y francesas al Asia Central. La publicación de estos textos (en iranio, turco y chino) por investigadores como F. W. K. Müller, A. von Le Coq, Carl Salemann, E. Chavannes, P. Pelliott, W. Radloff, F. C. Andreas, W. Bang, Annemarie von Gabain, E. Waldschmidt, W. Lentz, W. B. Henning y Mary Boyce, aunque su estudio no siguió el mismo impulso y rigor, significó, con todo, un auténtico avance en la investigación, que se ha intensificado aún más a partir del considerable aumento de los materiales disponibles por el sensacional descubrimiento de los *Manichaica* (los textos coptos egipcios, publicados por H. J. Polotsky, Charles R. C. Allberry y A. Böhlig en 1934, 1938, 1940 y 1966). El material de que hoy disponemos dará inevitablemente como fruto un estudio coherente de las doctrinas de Mani. Las investigaciones realizadas hasta ahora coinciden generalmente en que el maniqueísmo es una religión gnóstica; pero los esfuerzos hechos para esclarecer su trasfondo histórico (cristiano, griego o iranio) han dado lugar a distintas posiciones.

Durante los últimos años, L. H. Grondijs en particular ha suscitado dudas acerca de si está justificada la postura que considera todos los escritos maniqueos como un solo conjunto sin diferenciaciones. A fin

de comprender las divergencias, a veces sorprendentes, sostiene este investigador la necesidad de considerar el maniqueísmo, en mayor grado de lo que se ha venido haciendo, como un conjunto de sectas independientes. Un conocimiento completo y exhaustivo de las doctrinas de Mani es aún tarea para el futuro.

BIBLIOGRAFIA SELECTA

Textos y traducciones

Charles R. C. Allberry, *A Manichaean Psalm-Book* (Stuttgart 1938).

Jes P. Asmussen, *Xuāstvānīft. Studies in Manichaeism* (Copenhague 1965).

W. Bang, *Türkische Turfan-Texte II:* SPAW (1929); IV: SPAW (1930); V: SPAW (1931).

C. H. Beeson (ed.), *Hegemonius, Acta Archelai* (Leipzig 1906).

Mary Boyce, *The Manichaean Hymn Cycles in Parthian* (Oxford 1954).

E. Chavannes y P. Pelliot, *Un traité manichéen retrouvé en Chine:* JA (1911 y 1913).

A. von Le Coq, *Türkische Manichaica aus Chotscho* I: APAW (1911); II: APAW (1919); III: APAW (1922).

F. Cumont y M.-A. Kugener, *Recherches sur le manichéisme* I-III (Bruselas 1908).

G. Flügel, *Mani, seine Lehre und seine Schriften* (Leipzig 1862).

A. von Gabain y W. Winter, *Türkische Turfantexte* IX: ADAW (Berlín 1956; 1958).

W. B. Henning, *Mitteliranische Manichaica aus Chinesisch-Turkestan. Von F. C. Andreas* I: SPAW (1932); II: SPAW (1933); III: SPAW (1934).

— *Ein manichäisches Henochbuch:* SPAW (1934).

— *Ein manichäisches Bet- und Beichtbuch:* APAW (1936).

R. Jolivet y M. Jourjon, *Six traités anti-manichéens* (Bruselas 1961).

F. W. K. Müller, *Handschriften-Reste in Estrangelo-Schrift aus Turfan, Chinesisch-Turkistan* II (suplemento a APAW [1904]).

H. J. Polotsky, *Manichäische Homilien* (Stuttgart 1934).

H. J. Polotsky y A. Böhlig, *Kephalaia* (Stuttgart 1940 y 1966).

E. Waldschmidt y W. Lentz, *Die Stellung Jesu im Manichäismus:* APAW (1926).

— *Manichäische Dogmatik aus chinesischen und iranischen Texten:* SPAW (1933).

J. Zycha (ed.), *Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum* XXV (Sect. VI pars I [1891]; pars II [1892]).

Historia de la investigación

H. S. Nyberg, *Forschungen über den Manichäismus:* ZNW 34 (1935).

J. Ries, *Introduction aux études manichéennes. Quatre siècles de recherches:* «Analecta Lovaniensia Biblica et Orientalia»: serie III, 7 y 11 (1957 y 1959).

Obras modernas

Otakar Klíma, *Manis Zeit und Leben* (Praga 1963).

H. J. Polotsky, *Manichäismus,* en Pauly-Wissowa, *Real-encyclopädie der classischen Altertumswissenschaft* (Supplementband VI; Stuttgart 1935) cols. 240-271.

H.-Ch. Puech, *Le Manichéisme. Son fondateur-sa doctrine* (Musée Guimet, «Bibliothèque de diffusion», tomo 56, París 1949).

H. H. Schäder, *Der Manichäismus nach neuen Funden und Forschungen* (Leipzig 1936).

G. Widengren, *Mani und der Manichäismus* (Stuttgart 1961; traducción inglesa revisada por el autor, *Mani and Manichaeism,* Londres 1965).

H. R. ELLIS DAVIDSON

Cambridge, Inglaterra

LA RELIGION DE LOS GERMANOS

I. ESENCIA DE ESTA RELIGION

La religión de los pueblos germánicos se estableció en el norte de Europa hacia comienzos del período romano, persistiendo durante unos mil años, ya que siguió vigente en Escandinavia por varios siglos después de la conversión de los anglosajones y germanos continentales.

El pueblo que practicó esta religión estaba formado por gentes vigorosas que vivían en unas condiciones climatológicas duras, con pocas comodidades o lujos. Se hallaba dividido en pequeños grupos tribales que más tarde se agruparon para formar reinos, frecuentemente enfrentados en mutuas contiendas; aquellos hombres peleaban reunidos en pequeñas bandas bajo jefes independientes y muchas veces se enrolaban como mercenarios. Los que permanecían en sus lugares de origen dependían de la agricultura y de la pesca; cuando la situación se hizo más estable, después de la época de las migraciones, muchos emprendían expediciones comerciales. Debido a su disposición excepcional para la navegación y a su temperamento aventurero, los pueblos germánicos entraron en contacto con otras muchas civilizaciones, pero conservaron su identidad y su religión en un grado notable. Su cultura se transmitió oralmente hasta el momento de su conversión al cristianismo; apreciaban mucho la ciencia, la oratoria y el derecho tradicional, así como el don de la poesía y la narrativa.

Su religión estaba a tono con este trasfondo heroico. Se subrayaba la responsabilidad del individuo para con la familia y la comunidad, y la lealtad del guerrero hacia su jefe. Lo habitual es que cada individuo confiara en una divinidad particular, de la que esperaba protección y buena fortuna, y en cuyo honor podía incluso alzar un santuario local, pero si las cosas le iban mal, podía encomendarse a otro dios. Se celebraban ritos y ceremonias en común para honrar a los dioses en conjunto, bajo la dirección del rey o del jefe local. El hombre confiaba en los dioses para obtener el éxito en los combates, el acierto en el manejo de sus asuntos, la inspiración en la poesía y la habilidad en el ejercicio de las distintas artes, tiempo bonancible y óptimas cosechas; a cambio de todo ello practicaba fielmente los ritos tradicionales. Los dioses protegían a la comunidad de la anarquía que podría acabar con ella si fallaba el imperio de la ley. La situación fue siempre precaria durante

la época de las migraciones y el período vikingo; la religión muestra entonces un acusado sentido de la constante amenaza de los poderes hostiles y de la fragilidad de todas las obras del hombre. Las fiestas y los sacrificios comunales, las tradiciones populares y el culto sirvieron para mantener unida a la comunidad.

Los pueblos germánicos vivían muy en contacto con la tierra y el mar. La influencia de las montañas del norte, de las costas batidas por un mar tempestuoso, de la lluvia y la niebla, de las largas y oscuras noches invernales se refleja en su mitología, que acentúa las nieblas y la oscuridad del mundo inferior, así como la constante amenaza de monstruos encadenados ansiosos de destruir la tierra habitada. Los dioses eran seres impresionantes por su vitalidad y su imperio, fuertes y a veces peligrosos, pero nunca brutales o crueles por capricho. Sus santuarios se situaban en los bosques, pantanos y montañas, en islas y a la orilla de los lagos, y eran representados frecuentemente en figura de poderosos animales machos o de aves de presa. Aquella religión satisfacía el sentimiento de lo numinoso y respondía al temor que experimenta el hombre ante las misteriosas fuerzas implacables que dominan la naturaleza y su propio espíritu. A nivel inferior se situaban numerosos seres ambivalentes que rondaban por los lugares solitarios, como elfos, duendes, trasgos y gigantes, así como los espíritus guardianes de ciertas familias. Si bien podían causar daño, generalmente eran considerados como poderes protectores; incluso los muertos errantes, terror de las noches invernales en las granjas solitarias, podían otorgar sabiduría e inspiración a los vivos.

En la religión del período vikingo destaca un fuerte matiz chamánico, la creencia en que el espíritu es capaz de viajar hacia otros ámbitos después de escapar del cuerpo. Esto puede ser debido a una influencia oriental posterior, pero la creencia en la adivinación formaba parte del bagaje heredado por los germanos de épocas anteriores, y la búsqueda de conocimientos ocultos mediante los ritos asociados al culto de los dioses formaba parte esencial de la religión germánica.

II. EVOLUCION HISTORICA

Hay pruebas de que durante el Bronce escandinavo se rendía culto a un dios todopoderoso del cielo, dominador de la naturaleza, la guerra y la vida de la comunidad; debió de haber unos dioses gemelos del cielo, cuyos símbolos eran el sol naciente y poniente. Había una diosa de la fecundidad a la que se venía tributando culto desde el Neolítico, divinidad ctónica asociada al mundo inferior y a la muerte, así como a la fertilidad de la tierra. Al parecer se representaba mediante un rito el matrimonio sagrado entre el dios y la diosa.

Después de finalizar la Edad del Bronce, hacia 500 a.C., escasean los indicios de culto religioso. En el siglo I d.C. emprendieron los pueblos germánicos una marcha en busca de nuevos territorios en el nor-

oeste, llevando consigo las ideas religiosas de sus anteriores lugares de asentamiento. Domina ahora la escena un pequeño grupo de divinidades, entre ellas el dios celeste Tiwaz, descendiente directo, con toda probabilidad, del dios de la Edad del Bronce, que fue equiparado a Marte por los romanos, considerándose relacionado con el combate y el derecho, así como con la fecundidad. Había también un dios del trueno, Donar, que tenía como símbolo el hacha, equiparado a Júpiter, y un tercer dios, Wodan, equiparado a Mercurio, dios de la magia y de los muertos, dador de la inspiración. Parece que fue desbancando poco a poco a Tiwaz como dios de la guerra, del que tomó además el venablo como emblema. Esta misma tríada divina recibió culto de los anglosajones bajo los nombres de Tiw, Thunor y Woden. Se siguió tributando culto a las diosas de la fecundidad bajo diversos nombres.

Hacia finales del siglo VII d.C. se difundió el cristianismo por Inglaterra y gran parte de las zonas continentales, pero los suecos, daneses y noruegos permanecieron fuera de la Iglesia. El culto guerrero del dios ctónico de la magia, conocido ahora en Escandinavia con el nombre de Odín, floreció en Dinamarca y Suecia entre los miembros de la aristocracia guerrera, algunos de los cuales dedicaban toda su vida a pelear. La familia real sueca adoraba también a un dios de la fecundidad masculina, conocido por el nombre de Freyr (Señor) en sueco, pero adorado en diversos lugares bajo distintos nombres. Era gemelo de la diosa de la fecundidad, que a veces recibía el nombre de Freyja (Señora). Se siguió adorando al dios del trueno, relacionado con los juramentos; los postes de madera que sustentaban el techo de las moradas escandinavas eran el símbolo de su poder en una tierra en que los juramentos no eran tan comunes como en Germania. Al correr del tiempo, Thor fue ganando terreno en el norte, especialmente entre los agricultores independientes de Noruega e Islandia. Su culto incluía el respeto a las leyes, tan fuerte en el pueblo escandinavo, y parece haber sido el predominante hacia fines del período vikingo.

Noruega se convirtió en el siglo X, no sin oponer antes una fuerte resistencia, principalmente por obra de dos significados monarcas, Olaf Tryggvason y Olaf el Santo. Los misioneros venían trabajando en Dinamarca desde el siglo IX, pero hasta mediados del X no se bautizaría el rey danés Harald Gormsson. Islandia adoptó el cristianismo por consentimiento general en el año 1000; finalmente, Suecia se convirtió en el curso del siglo XI.

Además del culto de las divinidades principales, había numerosos lugares sagrados en que se hacían sacrificios a las divinidades menores o a las variantes locales de los dioses superiores. En las fuentes literarias sobreviven numerosos «dioses» de cuyo culto no hay pruebas convincentes, tales como Balder, Heimdall y Loki. Tales personajes podrían ser divinidades locales derrocadas, atributos personificados de los grandes dioses o figuras puramente literarias inspiradas en fuentes extranjeras, a las que ciertos escritores arcaizantes del período pospagano

atribuyeron unas vidas ficticias. A juzgar por la toponimia, otros debieron de ser importantes en alguna época, pero resultan difíciles de identificar. Tyr debe de ser el sucesor del antes todopoderoso Tiwaz; Ull y Njord parecen estar relacionados con las divinidades de la fecundidad, mientras que muchos lugares llevan nombres que responden a los múltiples títulos de la diosa de la fecundidad.

Han de tenerse en cuenta también las numerosas influencias recibidas de los países mediterráneos, de los pueblos celtas, de las regiones paganas situadas más al este y de los vecinos cristianos, de forma que la religión germánica nunca permaneció estática. A finales del período vikingo se produjo una especie de renacimiento pagano, desarrollándose una oposición más activa al cristianismo, junto con un interés renovado por el pasado heroico. Pero la infiltración de misioneros cristianos, la importancia política de los países cristianos de Europa y una creciente desconfianza hacia los viejos dioses indican que se trató únicamente de diferir por un tiempo el final inevitable.

III. CONCEPTO DE LA DIVINIDAD

En la religión germánica tenía mucha fuerza la idea de un dios celeste que protege a la humanidad frente a las fuerzas destructoras que constantemente la amenazan. Parece que Tiwaz fue un dios de este tipo. Odín, que habría de dirigir a los dioses y a los hombres en la batalla final contra los monstruos, poseía algunos atributos característicos de un dios celeste, aunque primordialmente era una divinidad ctónica cuyos dominios se situaban en el país de los muertos. En la época vikinga, Thor, el dios del trueno, era el defensor de Asgard contra los gigantes. El hacha era el símbolo principal del dios celeste desde tiempos muy remotos, y representaba el poder del relámpago que une el cielo y la tierra; en Escandinavia era sustituido a veces por el martillo. Este símbolo servía al hombre de protección no sólo ante la ira de los dioses, sino también para librarse de los peligros que le amenazaban en tierra y mar o en el campo de batalla. La idea del recurso a los dioses para establecer la justicia aparece en los documentos jurídicos escandinavos anteriores a la conversión.

En contraste con la divinidad que mantiene el derecho y preserva el orden, el germánico Wodan, más tarde Odín, era un camorrista y, a veces, tramposo consumado. Su símbolo era el venablo, tomado posiblemente de Tiwaz, y se relacionaba con el lobo, el águila y el cuervo. El mayor don que otorgaba era la enajenación que provocan la borrachera del combate, el trance extático, la inspiración poética o las bebidas fuertes. Era el mago de las mil habilidades; en la época vikinga se subrayó su aspecto chamánico, su poder para enviar su espíritu a otros mundos a fin de adquirir conocimientos ocultos y consultar a los muertos; este aspecto se representa mediante el caballo de ocho patas que le sirve para cabalgar por los aires y visitar el mundo inferior. Se le des-

cribe a veces llevando una caperuza o un sombrero de anchas alas, y tuerto, ya que había sacrificado uno de sus ojos en su búsqueda de conocimientos. A modo de un chamán que se dispone a recibir la iniciación, había estado colgado del árbol del mundo, siendo atravesado por un venablo cuando trataba de conocer la magia y los símbolos rúnicos. Al parecer, desde la época romana se le ofrecían grandes sacrificios consistentes en el botín de las batallas, armas, hombres y caballos. Hacia finales de la época pagana se empezó a sentir cierta desilusión con Odín que ya no parecía un dios en el que se pudiera confiar. Con su culto se relacionaban muchos relatos sobre reyes y héroes; algunos grabados de las estelas aparecidas en la isla de Gotland, datables en el período vikingo, muestran escenas de héroes sacrificados o muertos en el campo de batalla llegando a los dominios del dios.

El dios de la fecundidad tenía muchos nombres, pero en todo el mundo escandinavo se advierte la presencia de una divinidad de la tierra y del mar, que otorga a los hombres abundantes cosechas y pesca copiosa, rebaños y establos prósperos, hijos sanos y un gobierno pacífico. Era simbolizado en poderosos animales machos, sobre todo el caballo padre y el verraco. Una tradición muy constante aseguraba que venía navegando en un barco, en figura de niño, para traer la prosperidad a la tierra. Los reyes suecos de Uppland lo consideraban como el fundador de su dinastía, y en la antigua Uppsala, donde los túmulos en que eran enterrados los reyes formaban un recinto sagrado, se le tributaba un culto ligado a aquellos sepulcros. El verraco y el barco eran los principales símbolos de Freyr y su hermana, que se suponían pertenecer a la familia de los Vanir; parece que en Suecia y Noruega se relacionaba con ellos un complicado culto en conexión con los barcos utilizados como enterramiento a partir del siglo VII. El dios Njord, del que se decía que era el padre de aquella pareja, y que recibía adoración en la costa occidental de Noruega, también se relacionaba con los barcos; ciertas diosas locales, como Nehalennia, adorada en la isla de Walcheren en época romana, eran dispensadoras de la abundancia y tenían como símbolo el barco. La diosa Frigg, esposa de Odín, representa otro aspecto de la diosa de la fecundidad, el de esposa y madre; estaba relacionada con el nacimiento de los niños, la imposición del nombre y la predicción del destino. Las hijas de los gigantes del mundo inferior, como Gerd, a la que cortejaba Freyer, y Thorgerd Holgabrúdr, a la que rendía culto Jarl Hakon de Halogaland en el siglo X, representan también otros aspectos de la idea de fecundidad. La divinidad femenina era, ciertamente, una figura ambivalente, relacionada con las familias dignas y honorables, pero con una vertiente más siniestra que se manifestaba en ritos y orgías que los monjes autores de nuestras fuentes escritas ocultaban, interpretaban erróneamente o se limitaban a suprimir.

Los poderes de la fecundidad eran conocidos como los Vanir; por otra parte, los dioses, colectivamente, eran los Aesir, aunque otras veces recibían la designación de *Tívar*, un nombre que guarda relación

con el de Tiwaz. Los espíritus femeninos de la fecundidad, en que se reflejan los diversos aspectos de la diosa, así como otros poderes relacionados con la paz y la abundancia, eran conocidos como Disar. Debe de ser muy antigua la idea de que los dioses formaban un conjunto; así eran invocados en las fórmulas de juramento, o eran celebrados en las fiestas, mientras que los poemas los presentaban como celebrando sus propias fiestas y asambleas o saliendo juntos a la caza de monstruos. La concepción de un consejo integrado por doce dioses puede estar fundada en una analogía con el derecho germánico, y sería de origen precristiano. Sin embargo, la descripción, más racionalizada, de un Asgard, con los dioses que viven cada cual en su palacio, con esposas e hijos y unas complicadas relaciones mutuas, seguramente es debida a los esfuerzos de los poetas y recopiladores de la tradición antigua pertenecientes a las postrimerías del período pagano y comienzos de la época siguiente.

IV. RELIGIOSIDAD

1. *Culto*

Los cultos locales estaban ligados inicialmente a determinados lugares sagrados situados sobre todo en bosques y pantanos, en las montañas, las islas, los manantiales, lagos y cascadas, donde se ofrecían sacrificios; hasta nosotros han llegado algunas figuras de madera, conservadas en los pantanos, hincadas en montículos de piedras o rodeadas de éstas, que representarían a los dioses a quienes aquellas gentes ofrecían sus sacrificios. En Braak, Schleswig, se ha hallado un par de estas figuras, mayores del tamaño natural. El horgr escandinavo, o lugar de sacrificios a cielo abierto, deriva probablemente de aquellos emplazamientos. Se afirma que en la Inglaterra anglosajona existían pequeños santuarios construidos de troncos, pero no parecen haber sido erigidos en Escandinavia hasta finales de la época pagana; una teoría explica su existencia a partir de los techos de madera fijados sobre figuras del mismo material que representaban a los dioses y que tenían por finalidad proteger estas imágenes de la intemperie. También tenían el rango de lugares sagrados los túmulos que servían de enterramiento a los cuerpos de los reyes y de los nobles; desde estos túmulos se dirigían las ceremonias y los judíos en la antigua Uppsala y en otros lugares, siendo probablemente allí donde eran coronados los reyes. El Tynwald de la isla de Man, donde aún se reúne el parlamento de Manx, es una reliquia de los túmulos del período vikingo.

Las fiestas sacrificiales en honor de los dioses se celebrarían probablemente al aire libre o en las moradas de los señores y los reyes, que tendrían a su cargo el servicio de los dioses. Había fiestas en que tenían lugar ciertas ceremonias de adivinación, cuando la comunidad se enfrentaba con algún problema o cuando las personas sentían necesidad apremiante de conocer el futuro.

Con el culto de Odín se relacionaba la magia, así como con los Vanir. La magia era considerada como una ciencia secreta que había de aprenderse de un experto; los escritos que sobre este tema han llegado hasta nosotros implican un amplio conjunto de poesía esotérica, que incluye no sólo conjuros y encantamientos, sino unos elaborados relatos acerca de la creación, el mundo inferior, las moradas de los dioses y los nombres y títulos de los seres sobrenaturales. Es difícil, sin embargo, hacer una clara distinción entre la magia y el arte de los poetas que trataban temas antiguos, que incluía el manejo de un lenguaje muy técnico y especializado. Los símbolos rúnicos formaban parte de la ciencia mágica, aunque ciertos descubrimientos recientemente realizados en Bergen han venido a demostrar que también servían como medio práctico de comunicación. Sin embargo, algunas inscripciones poéticas, como la que aparece sobre la piedra de Eggjum, de Noruega occidental, demuestran que estaba muy desarrollado el uso de las runas para consignar inscripciones mágicas. Se afirma que en las ceremonias de adivinación se utilizaban encantamientos para invocar a los espíritus bienhechores. Se utilizaban conjuros mágicos para protegerse en las batallas y hacerse virtualmente invulnerable mediante el recurso de intensificar la fuerza y el valor o infundiendo al enemigo un estado de irresolución y pánico. Tales conjuros estaban relacionados con Tyr y Odín, aunque también se recurría al verraco de los Vanir y al martillo de Thor para proteger a los guerreros. De los Vanir dependían también los conjuros relacionados con la fecundidad de la tierra y los movimientos de los animales y los peces, mientras que los utilizados para obtener el buen tiempo estaban asociados a Thor. Sin embargo, no puede establecerse una clara delimitación en cuanto a la magia dependiente de las distintas divinidades. Cualquiera que se encontrara en apuros acudía a su dios particular, al espíritu guardián de su tierra o de su familia en busca de ayuda o para pedirle el éxito en sus trabajos y sus luchas. Otros conjuros estaban relacionados con los muertos y con las ceremonias adivinatorias. Hay también algunos poemas más complejos en conexión con el viaje al otro mundo y los conocimientos mágicos necesarios para sortear los peligros que acechan en ese viaje.

Los datos disponibles en cuanto a la oración indican que ésta adoptaba la forma de los encantamientos especiales de que antes hemos hablado, así como de poemas compuestos en honor de los dioses. De Islandia se nos han conservado algunos poemas de los siglos IX y X en alabanza de Thor, describiendo sus hazañas; también conocemos relatos en verso compuestos en honor de un héroe muerto y recitados sobre su túmulo. Del período anglosajón sobreviven algunos fragmentos aislados de conjuros, como el que contiene una invocación a la Madre Tierra; los encantamientos de Merseburg, de Alemania, contienen alusiones a los dioses paganos. El empleo de las runas para proteger una tumba invocando el poder de Thor o en conexión con un símbolo divino para imponer nombre a un arma y hacerla eficaz en la batalla puede

considerarse como algo intermedio entre la oración y la magia. También eran en cierto sentido oración los votos hechos a los dioses; el no cumplirlos podría atraer la ira divina.

Tanto las fuentes escritas como la arqueología nos indican la práctica del sacrificio. Los sacrificios en honor de Wodan y Odín incluían también víctimas humanas, que eran estranguladas o apuñaladas; hay pruebas de que este tipo de sacrificios se siguió practicando hasta el siglo x. Se afirma que los cuerpos de hombres y animales sacrificados pendían de los árboles, y que así podía verse en los santuarios de Uppsala y Leire a finales del período vikingo. La arqueología ha aportado las pruebas de que se hacían grandes sacrificios con el botín ganado en la guerra, desde la época romana hasta el siglo vi; los hallazgos hechos en Vimose, Nydam, Illerup, Kragehul y Haderslev en Dinamarca confirman las descripciones de Tácito y otros autores acerca de los sacrificios ofrecidos en agradecimiento por la victoria. En las turberas se nos han conservado también las pruebas de los sacrificios ofrecidos a las potencias de la fecundidad, ya que en esos lugares han aparecido cerámica, utensilios de labranza, alimentos, joyas y hasta barcos. Se piensa que Thorsbjerg, al sur de la frontera danesa, fue el lugar en que ofrecieron sus sacrificios los anglos durante varios siglos, mientras que en Karingsjön, en Suecia, las ofrendas sacrificiales eran arrojadas a un lago mientras en las orillas ardían las hogueras, a juzgar por las ramas carbonizadas que han aparecido junto a los objetos. De los pantanos se han recuperado también numerosos cuerpos masculinos y femeninos de individuos muertos por estrangulación, degollados o golpeados hasta morir, algunos de los cuales podrían ser víctimas sacrificiales. Varios enterramientos de la época vikinga sugieren la posibilidad de que en los funerales de un personaje recibiera la muerte su esposa o una esclava, práctica que se describe en las fuentes literarias, en que se habla de esposas o esclavas que se ofrecían voluntariamente a morir para seguir al varón muerto en calidad de esposas en el otro mundo. Este tipo de sacrificio, que recuerda la práctica india del *sutee*, está relacionado con el culto de Odín.

Conocemos gran cantidad de datos en relación con los sacrificios de animales. En Skedemose, junto al Oland, fue sacrificada durante la época de las migraciones una gran cantidad de caballos, algunos de cuyos cuerpos fueron divididos como para celebrar un banquete sacrificial. El sacrificio de caballos se sigue practicando hasta la época vikinga, y parece haber estado en relación con el culto de los Vanir. En los enterramientos en barcos del siglo vii, en Vendel y Valsgärde (Suecia), Gokstas y Oseberg (Noruega) y Ladby (Dinamarca) se sacrificó un gran número de caballos, cuyos cuerpos se colocaban cuidadosamente en los barcos o alrededor de los mismos, apareciendo en la misma disposición los restos de toros, ovejas, cerdos y aves (entre ellas, garzas, grullas, gallos y un pavo real). En las tumbas del período pagano de Alemania, la Inglaterra anglosajona y Escandinavia aparecen en gran cantidad los

huesos, cabezas o esqueletos completos de animales. Había también «sacrificios sangrientos» comunales, en que eran degollados y comidos caballos u otros animales domésticos; al rey o jefe correspondía la sangre. El verraco parece haber sido la víctima característica de los sacrificios ofrecidos a los Vanir a mediados del invierno; hay también alusiones ocasionales al sacrificio de un toro, que seguramente fue la víctima anterior al caballo durante la Edad del Hierro antiguo.

En algunos sacrificios pueden advertirse ciertos elementos sacramentales, ya que algunos animales se identificaban con la divinidad, y de los mismos dioses se afirmaba que a veces adoptaban figura de aves u otros animales. Los yelmos en figura de verraco que poseían los primitivos reyes de Suecia quizá se fundaran en la práctica de portar una máscara de esa apariencia para identificarse con el dios al que se rendía culto. La práctica del sacrificio cruento parece entrañar la idea de que el beber la sangre inspiraba a los reyes y sacerdotes que tomaban parte en las ceremonias adivinatorias, del mismo modo que el héroe Sigurd, según una antiquísima tradición, se sintió inspirado cuando la sangre del dragón tocó su lengua, lo que le dio el conocimiento de la lengua secreta de los pájaros. Había otra tradición sobre la bebida sagrada de la inspiración, el licor extraído de la sangre del sabio gigante Kvasir, que era capaz de responder a cuanto se le preguntara. Se decía que este gigante había sido formado mediante un extraño ritual, cuando los bandos de los Vanir y los Aesir acordaron una tregua, escupiendo todos ellos en un caldero, de donde surgió Kvasir. Unos enanos envidiosos lo mataron y extrajeron de su sangre el licor, que robaron los gigantes, siendo finalmente recuperado para los dioses y los hombres por Odín, que para ello hubo de realizar un arriesgado viaje al mundo inferior. Mitos como éste, que han sobrevivido en formas tardías, pudieron estar fundados en ciertas prácticas cultuales más antiguas. Es probable que los grandes calderos rituales y los cuernos para bebidas que nos han llegado del período paganos se utilizaran en ciertos ritos religiosos.

Entre las personas relacionadas con el culto divino, algunas tendrían carácter sagrado. Hay pruebas de que entre los germanos, a comienzos de la época romana, había algunos paladines que apenas llevaban armas defensivas, ya que se creían estar bajo una especial protección del dios que los inspiraba en el combate. Algunos llevaban collares de metal como distintivo de esta condición, lo que podría explicar los numerosos y espléndidos collares de oro y plata que conocemos en Suecia, correspondientes al período de las migraciones. Más tarde se desarrollarían unas tradiciones parecidas en relación con los *berserks*, que llevaban pieles de animales y despreciaban las armaduras porque el poder de Odín les comunicaba una energía y un furor sobrehumanos en los combates. Formaban un grupo de paladines que luchaban en favor del rey Harald Fairhair de Noruega durante el siglo IX; en la literatura aparecen como una clase privilegiada y se cuenta que recorrían el país desafiando las leyes y convenciones normales, exigiendo hospitalidad a su antojo. En

fíbulas y carrilleras de yelmos del siglo VII aparecen figuras de hombres desnudos que cubren sus cabezas con cascos de cuernos y llevan venablos en las manos, mientras que otros se cubren con pieles de animales; parecen corresponder a esta tradición de servidores especialmente consagrados al dios de la guerra.

Otras personas poseedoras de dones especiales eran los y las videntes, de los que se dice que habían recibido una formación especial que los capacitaba para utilizar sus poderes adivinatorios a fin de predecir el futuro y descubrir cosas ocultas. Se describen las videntes portando una especie de indumentaria tradicional, especialmente una caperuza de cuero y empuñando un báculo. Los ritos que practicaban incluían el uso de una elevada plataforma en la que se instalaban cuando les sobrevenía el trance, y desde la que respondían a las preguntas hechas por los asistentes a este tipo de ceremonias. Sus poderes especiales podían utilizarse también para influir sobre otras personas, a las que se podía causar pánico, olvido, confusión y ceguera temporal, o incluso la muerte. Se da a entender que las videntes solitarias descritas en las sagas eran las descendientes de grupos y comunidades que recorrían el país y se presentaban allí donde se celebrase alguna fiesta para ejecutar sus ritos; es posible que también hubiera grupos parecidos integrados por varones, ya que las tradiciones hablan de bandas de hechiceros al servicio de la corte noruega durante los siglos IX y X. Estos grupos parecen haber estado relacionados con el culto de los Vanir, recibiendo ayuda e inspiración de ciertos espíritus animales. Algunos poemas mitológicos adoptan la forma de respuestas dadas por estas videntes, conocidos bajo el nombre de *volur* (singular, *volva)*, en que se revela un conocimiento esotérico acerca del mundo de los dioses y del futuro.

Estos poemas sugieren la existencia de cierto tipo de sacerdocio o comunidad dedicada a la preservación de la sabiduría popular y a su transmisión a las generaciones siguientes. Hay, sin embargo, muy pocas noticias acerca de un sacerdocio profesional, y de ellas no pueden sacarse conclusiones claras al respecto. Tácito habla de un sacerdote al servicio de la diosa de la fecundidad Nerthus en Dinamarca, en el siglo I, y algunas noticias insinúan la existencia de sacerdotisas consagradas al culto de los Vanir, así como la presencia de un sumo sacerdote en Nortumbria durante el siglo VII, y que formaría parte del consejo real, atendería el santuario de los dioses y tenía prohibido portar armas. Parece que los reyes de Noruega y Suecia presidían todas las ceremonias religiosas y que en ocasiones actuaban como sacerdotes; más tarde, los señores locales de Noruega e Islandia ejecutaban las mismas funciones. Los reyes eran considerados, hasta cierto punto, personas sagradas. Incluso después de convertirse, se afirmaba que Olaf Tryggvason de Noruega poseía una «suerte» especial que era capaz de comunicar a sus seguidores. Algunos pasajes dan a entender que un monarca podía ser entregado a la muerte si durante su reinado había malas cosechas o acontecían otros desastres; hay relatos de reyes antiguos que fueron ahorca-

dos por sus esposas, muertos por diversos animales o abrasados en sus viviendas, todo lo cual parece ser una reminiscencia racionalizada de relatos en que se aludía a una muerte con carácter sacrificial. También los restos sepultados en tierra, pertenecientes a un rey difunto, poseían especial carácter sagrado, y los ritos que se celebraban en estas tumbas respondían a la creencia de que aquellos monarcas conservaban la capacidad de prestar ayuda y bendecir a la comunidad de los vivos después de su muerte.

2. *Etica*

Las concepciones éticas más firmes entre los pueblos germánicos, ya desde los primeros tiempos, eran las relativas a la lealtad que se debía al jefe y a la familia, así como la convicción de la santidad y el valor del derecho tradicional. Estas ideas siguieron vigentes durante el período vikingo, a pesar del oportunismo de aquellos aventureros profesionales que con tanta frecuencia recurrían a la fuerza. En los santuarios y junto a las tumbas de los reyes se celebraban asambleas legales. Los votos hechos a los dioses habían de cumplirse a cualquier precio, y quienes quebrantaban los juramentos eran expulsados de la comunidad. Incluso al final de la época pagana, los duelos eran considerados como una invocación a los dioses para que éstos decidieran a quién correspondía la victoria. Cuando un hombre era proscrito de la comunidad por haber quebrantado las leyes o por su conducta antisocial, quedaba expuesto a ser atacado por cualquiera y se suponía que no podría contar con la protección de los dioses o de los espíritus de la tierra. La traición, la cobardía y la deslealtad eran los crímenes más aborrecidos. La magia no se consideraba un delito, a menos que se recurriera a ella para causar algún daño a la comunidad. Existía el derecho a vengarse por los daños o las injurias recibidos. En el derecho germánico tenía gran importancia la ley del *Wergeld*, o pago de una suma fija como compensación por injurias o muerte. Cuando el ofensor no se avenía a pagarlo, se consideraba que la venganza de sangre era el medio esencial para mantener el honor y la reputación de la familia injuriada. Relacionado con este sentimiento del honor estaba el orgullo por las grandes hazañas de los antepasados, así como el deseo de alcanzar una fama tan grande que no fuera olvidada después de la muerte. Las virtudes más admiradas en un jefe eran el valor, la merecida confianza y la generosidad, así como las astucia, la sabiduría práctica y el don de la elocuencia y la persuasión. Se perdonaba la crueldad cuando era exigida por las circunstancias, pero los relatos acerca de los dioses y los hombres nunca se complacen en ella. Se suponía que la mayor grandeza consiste en aceptar los reveses de la fortuna sin lamentarse y en seguir luchando sin tregua contra las desgracias abrumadoras. La mujer participaba plenamente de estas concepciones éticas mediante la educación de sus hijos y estimulando a los varones hacia una aportación esencial al sentimiento del orgullo familiar. Las mujeres eran respetadas como guardianas de las tradiciones y por sus

poderes relacionados con la adivinación; poseían una notable independencia. Ya Tácito advirtió el alto nivel de fidelidad conyugal que se daba entre los germanos; en la época vikinga estaban legalmente reconocidas las concubinas, y sus derechos eran protegidos hasta cierto punto. Hombres y mujeres podían pedir el divorcio, pudiendo reclamar éstas su *mundr* o dote.

3. *Mito*

Casi todos los materiales míticos que conocemos proceden de Escandinavia y fueron consignados por escrito ya en época cristiana, la mayor parte de ellos por obra del poeta y erudito islandés Snorri Sturluson, en el siglo XIII, así como por Saxo Grammaticus, historiador latino de Dinamarca, en el siglo XII. También conocemos algunos poemas mitológicos y numerosas composiciones poéticas breves de origen eskáldico, obra de poetas noruegos e islándicos a partir del siglo IX, cuyos nombres y fechas nos son conocidos. De toda esta maraña de poemas y relatos, muchos de ellos confusos y oscuros, así como de los conjuros y encantamientos ingleses y alemanes, parecen destacarse algunos mitos fundamentales, que en ciertos casos hallamos ilustrados en relieves sobre madera y piedra, fechables en época precristiana. Los más importantes pueden clasificarse como sigue:

a) Mitos de la creación (cf. *infra*).
b) Mitos del árbol de la vida, que formaba el centro del mundo de los dioses, los hombres y los gigantes.
c) Mitos del dios de la guerra y sus seguidoras, las walkyrias, enviadas para otorgar la victoria en el combate y conducir a los muertos a su última morada. Se relacionan con el culto de Odín y presentan afinidades con numerosos relatos acerca de héroes famosos.
d) Mitos sobre la adquisición de la sabiduría por Odín, bien mediante el recurso de extraer una poción de la fuente sagrada que mana bajo el árbol de la vida, bien recuperando el licor de la inspiración, lo que le exige sacrificarse para conseguir la ciencia. También aparece buscando la sabiduría mediante preguntas dirigidas a los muertos.
e) Mitos sobre los tesoros de los dioses y los esfuerzos de los gigantes por apropiárselos, y de los que son ejemplos el martillo de Thor, el collar de Freyja, las manzanas de la eterna juventud y el licor de la inspiración. En todos estos mitos juega un papel importante la figura de Loki, el embaucador ambivalente, que unas veces comete el robo y otras se encarga de recuperar los tesoros.
f) Mitos acerca de los viajes de Thor al país de los gigantes, así como sus batallas contra éstos y contra los monstruos. Su más

famosa hazaña, la pesca de la serpiente del mundo, se describe en numerosos poemas primitivos y se halla ilustrada en grabados del siglo x.

g) Mitos sobre un niño que navega por el mar en una barca en busca de un reino, y que regresa al mundo inferior cuando su mandato ha terminado.

h) Mitos sobre la doncella del mundo inferior que es cortejada por un dios o un héroe.

i) Mitos sobre la muerte de Balder, el hijo de Odín, a pesar de todo cuanto hacen los dioses para evitarla, y de los infructuosos esfuerzos de éstos para conseguir que retorne del país de los muertos.

j) Mitos sobre los monstruos reducidos a prisión por los dioses, y sobre la crisis final en Ragnarök, cuando los poderes encadenados consiguen soltarse y ambos bandos entablan la lucha, mientras el universo es arrasado por el fuego y el agua.

Todos estos mitos parecen haber formado parte de la religión de los pueblos germánicos antes del período vikingo.

V. CONCEPTO DEL HOMBRE

1. *Creación*

Los mitos relativos a la tradición constituían una parte muy notable de las tradiciones religiosas de los pueblos germánicos. Comienzan con la idea del caos existente antes de la creación, un gran abismo grávido de vida potencial. La vida fue creada al mezclarse un frío y un calor muy intensos; del hielo que se iba fundiendo surgió la figura de un gigante primordial, Ymir. Un hombre y una mujer surgieron de sus axilas, mientras que de sus pies brotó la raza de los gigantes. Del cuerpo y la sangre de Ymir fueron formados el mundo, el mar y el cielo. Según otra tradición, una vaca lamió los bloques de hielo salado y formó así las figuras de los tres primeros dioses, que se alimentaron de su leche. Estos dioses, a su vez, crearon la primera pareja humana de los árboles situados a la orilla del mar. Los reinos de los dioses y de los hombres se establecieron en torno al árbol de la vida, que los unía además con el mundo inferior de los gigantes, y que estaba emplazado en el centro del universo. Los dioses edificaron la fortaleza de Asgard y la defendieron contra el ataque de los gigantes, mientras que en torno a la tierra habitada se enroscaba la serpiente del mundo, debajo del mar.

2. *La naturaleza humana*

El hombre habitaba el reino medio, Midgard, entre los dioses y el mundo inferior. Los dioses le otorgaron los dones del habla, la sabiduría y la inteligencia; la adquisición de determinados conocimientos le

daría acceso a los otros mundos; muchas tradiciones hablan de héroes y videntes que poseían estos poderes. El hombre estaba en condiciones de medir sus fuerzas con los dioses por cierto tiempo, con tal de que poseyera los conocimientos necesarios, e incluso podía establecer tratos con ellos, pero, al igual que las divinidades, estaba indefenso ante la omnipotencia del destino.

3. *Destino, camino de salvación*

El destino estaba por encima de los dioses y los hombres, y frente a él no cabía recurso alguno. Los anglosajones daban a este poder el nombre de *wyrd*. En la literatura germánica destaca fuertemente la conciencia de la fatalidad y del carácter transitorio que tienen los logros del hombre. Aceptar el destino era la suprema lección que se podía aprender, y los mismos dioses sabían dar buen ejemplo de ello. Las profecías se cumplían a despecho de todos los esfuerzos por impedirlo; el destino de cada hombre podía predecirse en el momento de nacer por quienes tenían el poder de leer el futuro. Aparte de las ideas de algunos pueblos que eran fieles adoradores de los dioses y que se unían a éstos en su lucha definitiva contra las fuerzas del mal, apenas hay concepciones relacionadas con la salvación. Hay, sin embargo, indicios de una creencia en el dios celeste como defensor de los hombres en éste y en el otro mundo.

4. *Escatología personal y general*

Las dos únicas realidades permanentes eran la continuidad de la familia y la raza, y una fama duradera después de la muerte. Hay ciertos indicios de una esperanza de supervivencia para algunos grupos privilegiados, como el de los guerreros muertos en el campo de batalla o por muerte sacrificial, que tenían derecho a pasar a los dominios de Odín. Los paladines que se habían consagrado a su servicio sobre la tierra seguirían luchando en favor de su señor más allá de la muerte; también las mujeres que elegían morir junto con sus esposos parecen haber tenido derecho a la supervivencia. Sin embargo, es posible que estas ideas se aplicaran únicamente a un reducido grupo aristocrático, con un clímax que se sitúa en la Suecia de los siglos VII y VIII. Así lo confirman los grabados que aparecen en algunas estelas conmemorativas, de las que aparece un gran número en Gotland, junto al Báltico.

También el dios del trueno podía proteger a sus adoradores más allá de la muerte; su martillo aparece como signo de protección sobre las piedras tumbales. Las divinidades relacionadas con la fecundidad, los Vanir, tenían un barco entre sus símbolos, que quizá esté relacionado con las tradiciones que hablan de un país de los muertos situado al otro lado del mar, posiblemente, en los primeros tiempos paganos, el mundo inferior sobre el que pasaba el barco del dios solar cuando navegaba sobre las olas. En el período vikingo se insistía en un ámbito subterráneo situado bajo la tierra y el mar, donde los muertos iban a

reunirse con sus antepasados. No faltan indicios de una creencia en que los muertos penetraban en ciertas montañas, donde volvían a encontrarse con sus parientes; también se creía que los muertos seguían viviendo en sus túmulos. Había diversas creencias ligadas a localidades especiales y tradiciones familiares, pero, al parecer, no constituían una doctrina oficial acerca de la supervivencia después de la muerte. En los poemas mitológicos aparecen ocasionalmente algunas alusiones a premios y castigos en una vida futura, y quizá no se deban del todo a una influencia cristiana, especialmente cuando los pecados que más se destacan son el quebrantar los juramentos y la traición, los crímenes más graves de la sociedad precristiana.

En la antigua tradición escandinava hay una firme tradición según la cual este mundo de los dioses y los hombres está abocado a la destrucción, después de la cual comenzará otro ciclo en que surgirá del mar una nueva tierra y comenzará otra vez la vida. Algunos dioses y hombres elegidos se salvarán de la catástrofe para repoblar el mundo. El fin del mundo es resultado de una serie de fenómenos naturales, entre ellos un terrible invierno que durará tres años y la liberación de los monstruos que estaban encadenados. Ciertas estelas conmemorativas de Escandinavia, la Isla de Man e Inglaterra del norte muestran escenas relacionadas con esta tradición. Algunos rasgos de esta idea del fin del mundo sugieren que, en parte, estaba inspirada en nuevas concepciones llegadas a Escandinavia oriental durante el período vikingo, pero las nociones básicas parecen arrancar de las primitivas creencias germánicas.

VI. INFLUENCIAS POSTERIORES DE LA RELIGION GERMANICA

La influencia de la religión germánica en las enseñanzas de la Iglesia cristiana en la Inglaterra anglosajona puede advertirse en la presentación de Cristo como un jefe guerrero y del cristianismo como una fe combativa. Así se expresa claramente en algunos poemas cristianos de primera hora, y especialmente en el conocido como *El Sueño de la Cruz*. Algunos primitivos monumentos cristianos, como la Cruz de Gosforth en Cumberland, muestran esos mismos rasgos; así, la destrucción de los monstruos en Ragnarok se usa como un símbolo del triunfo de Cristo sobre el mal. Los poderes adivinatorios de los videntes se reflejan hasta cierto punto en las vidas de los primeros santos cristianos. Ciertos elementos de la enseñanza impartida por la Iglesia en la Edad Media, tales como la del demonio encadenado, el Día del Juicio, la cruz como un árbol alzado en el centro del universo, parecen haber adquirido un gran relieve gracias a que suponían una continuidad con las tradiciones precristianas, aunque su origen no ha de situarse en el norte. Algunas fiestas de la Iglesia, especialmente la noche de san Juan en el solsticio de verano, Todos los Santos en invierno y las Navidades, se relacionaban con ritos y costumbres en que se advierte una continui-

dad con las tradiciones paganas. Los ritos relacionados con la fecundidad y la salud, así como con la tierra y los muertos, sobrevivieron por mucho tiempo, siendo adoptados unas veces por la Iglesia, que en otras ocasiones los condenaba, pasando después a las ceremonias estacionales populares, a las danzas y al drama tradicionales. El sabio consejo del papa Gregorio al comienzo del siglo VII, en el sentido de que las ceremonias paganas debían ser asimiladas por la Iglesia hasta donde ello fuera posible, fue muy tenido en cuenta en el Norte; de esta forma, algunos de los más destacados símbolos de la religión pagana ayudaron a enriquecer el conjunto de signos utilizados por la Iglesia cristiana. Símbolos como la svástica, el cuervo y el martillo sobrevivieron muchos siglos a los dioses con que antes estuvieron relacionados, conservando algo de su antiguo poder en un entorno secularizado. Las tradiciones que hablaban de monstruos y gigantes, de profecía y seres que cambiaban de figura, entraron a formar parte de los relatos y leyendas populares de Alemania, Inglaterra y Escandinavia.

VII. BREVE HISTORIA DEL ESTUDIO DE LA RELIGION GERMANICA

El interés por la religión germánica se despertó en Inglaterra y Alemania cuando se iniciaron los estudios de los idiomas anglosajón y escandinavo, en los siglos XVII y XVIII. Los investigadores con formación clásica acudieron al griego y al latín en busca de noticias sobre los ritos y ceremonias de los paganos. La creación de la Society of Antiquaries de Londres en 1717 señala el comienzo de un interés cada vez más vivo por las cosas antiguas entre la nobleza rural y los clérigos por aquella época. La Real Comisión para la conservación de las antigüedades, creada por el rey Cristián de Dinamarca en 1807, significó un paso importante hacia la formación de las colecciones de antigüedades de los grandes museos nacionales.

Las controversias surgidas entre los investigadores ingleses y alemanes a comienzos del siglo XIX en relación con la mitología y el folklore reavivaron el interés por los antiguos mitos y tradiciones. La polémica entre Max Muller y Andrew Lang acerca del mito del sol como base de la religión primitiva duró varios años, y se desarrolló a la vista de un auditorio formado por eruditos repartidos por toda Europa. Las compilaciones del derecho y otros materiales antiguos relacionados con las creencias y costumbres germánicas, realizadas por Jacob Grimm, alentaron a los investigadores de las tradiciones orales y el folklore. A comienzos del siglo XX, la nueva postura adoptada por James Frazer en *The Golden Bough* hizo que los investigadores acudieran a las fuentes anglosajonas y escandinavas en busca de datos que encajaran en los nuevos esquemas de la antropología comparada. En el paso de uno a otro siglo florecieron también los estudios lingüísticos; conforme se publicaban más diccionarios y textos, los datos se fueron haciendo

accesibles a un público más amplio, hasta que este tipo de estudios entró en los programas de las universidades. La obra de los Chadwick en Cambridge sobre el desarrollo histórico de la literatura, así como el estudio de los textos primitivos combinado con el de la historia social, el arte y la arqueología vino a ilustrar abundantemente las culturas precristianas de la Europa noroccidental. Entre tanto, las investigaciones arqueológicas proseguían su camino, con el resultado de un gran conjunto de materiales procedentes de cementerios, túmulos funerarios, santuarios, estelas, inscripciones rúnicas y símbolos que vinieron a incrementar enormemente nuestros conocimientos relativos a los germanos y escandinavos paganos, obligando a revisar muchas teorías anteriores, pero confirmando en otros casos los datos literarios en un grado sorprendente. El estudio científico de la toponimia, especialmente en Escandinavia, proporcionó nuevas noticias acerca de la difusión alcanzada por los cultos antiguos. La obra de Jung y sus discípulos, si bien ha sido a veces utilizada con poca escrupulosidad, confirió una nueva serieda de interés creciente a los estudios de los mitos nórdicos. Finalmente, el estudio de la historia de las religiones y el método comparativo adoptado por Dumézil y Eliade llevó a establecer los paralelos existentes entre la religión germánica y las restantes religiones de Europa y Asia, lo que significó un mejor conocimiento del pasado pagano de la Europa noroccidental.

BIBLIOGRAFIA SELECTA

Los materiales contenidos en este capítulo han sido más ampliamente desarrollados por H. R. Ellis Davidson en *Gods and the Myths of Northern Europe* (Penguin Books 1964) y *Pagan Scandinavia* (Londres 1967).

El estudio más completo de este tema, junto con una buena bibliografía, se hallará en la obra de J. de Vries, *Altgermanische Religionsgeschichte* I y II (Berlín ^{2}1956-57).

Sobre las fuentes escritas de Escandinavia antigua

J. MacCulloch, *Eddic Mythology* (Boston 1930).
E. O. G. Turville-Petre, *Myth and Religion of the North* (Londres 1964).

Fuentes originales

G. Neckel (ed.), *Edda, die Lieder des Codius Regius* (^{4}1962). Traducción inglesa, H. A. Bellows, *The Poetic Edda* (1923).
F. Jonsson (ed.), *Edda Snorra Sturlusonar* (1931). Traducción inglesa, A. G. Brodeur, *The Prose Edda* (1920); J. I. Young, *The Prose Edda* (1954): bueno, pero incompleto.
A. Holder (ed.), *Historia danesa de Saxo Grammaticus* (1886). Traducción inglesa, O. Elton, *First Nine books of the Danish History of Saxo Grammaticus* (1894).
B. Adalbjarnarson (ed.), *Heimskringla* (1941-51). Traducción inglesa, E. Monsen (1931).

Otras publicaciones útiles

G. Dumézil, *Mitra-Varuna* (1948).
— *Mythes et Dieux des Germains* (1939).
V. Gronbech, *The Culture of the Teutons* I y II (1931).
H. M. Chadwick, *The Cult of Othin* (1899).
— *The Origin of the English Nation* (1924).
E. A. Philippson, *Germanisches Heidentum bei den Angelsachsen* (1929).
J. Brondsted, *The Vikings* (Penguin Books 1960).
O. Olsen, *Horg, Hov og Kirke* (1965).
D. Strömbäck, *Sejd* (1935).
G. Neckel, *Walhall, Studien über germanischen Jenseitsglaube* (1931).
J. de Vries, *Ginnungagap:* «Acta Philologica Scandinavica» (1930) 41-46.
— *The Problem of Loki:* «Folklore Fellows Communications» 110 (1933).
— *Contributions to the Study of Othin...:* ibid., 94 (1931).
S. Lindqvist, *Gotlands Bildsteine* I y II (1941-42).
P. Paulsen, *Axt und Kreuz in Nord- und Osteuropa* (1956).

MAARTJE DRAAK

Amsterdam, Holanda

LA RELIGION DE LOS CELTAS

I. METODO DE INVESTIGACION

Los celtas paganos no nos dejaron ningún texto.

Eran unas tribus bárbaras que vivían más allá o al lado de las fronteras de las grandes civilizaciones mediterráneas; eran «conocidos», pero no se les daba importancia, y en todo caso se les consideraba «extraños». Los griegos y los romanos se interesaron por ellos principalmente bajo el aspecto de enemigos potenciales, pues saquearon Roma (hacia el 390 a.C.), atacaron a Delfos (menos de un siglo después) y se opusieron a Julio César en las Galias.

El siglo III a.C. señala el momento de su mayor expansión, desde el Próximo Oriente, por el Valle del Danubio hasta las costas atlánticas situadas al sur del Rhin, desde donde cruzaron el mar para alcanzar Gran Bretaña e Irlanda. Pero no nos dejaron ningún texto.

Los celtas continentales se fueron mezclando paulatinamente con otros pueblos y civilizaciones, perdiendo su(s) idioma(s). Los celtas insulares—sobre todo en Irlanda—mantuvieron su identidad durante mucho más tiempo y conservaron su lengua; incluso llegaron a conocer la escritura (en «celta»), pero sólo después de convertirse al cristianismo. No nos transmitieron ningún texto religioso de la época pagana.

Si insisto tanto en la falta de textos es porque quiero llamar la atención sobre nuestro gran dilema ante el estudio de la mitología celta. ¿Con qué datos podemos contar? ¿Unicamente con pruebas «circunstanciales»?

Tenemos la arqueología. De hecho, los depósitos de las tumbas. Pero el círculo vicioso: «¿se trata de una tumba celta?» (¡nos faltan las pruebas lingüísticas!) se ha roto gracias a la acumulación de datos estilísticos. Sin embargo, los mismos arqueólogos preferirían contar con inscripciones para confirmar sus argumentos.

Los templos parecen haber existido en una determinada fase de la época galo-romana, lo mismo que los ídolos, las ofrendas votivas, etcétera. ¿Lugares u objetos de culto? Conocemos algunos por las observaciones de los autores clásicos, no siempre simpatizantes o bien informados.

Esto nos lleva a la segunda clase de testimonios con que contamos: los autores clásicos (poetas, historiadores, científicos, etc.). ¿Podemos

fiarnos de sus noticias? ¿En qué casos se equivocan al hablar de sus «bárbaros»? ¿Cuándo habremos de sospechar que se limitan a difundir una propaganda hostil (los celtas como enemigos, cf. *supra)?* Necesitamos puntos de referencia.

¿En qué grado son de fiar los textos celtas insulares? ¿Nos pueden servir para aclarar los datos arqueológicos y clásicos? ¿Dónde podríamos hallar esta clase de información?

La valoración e interpretación de los textos insulares—concretamente, los textos irlandeses—siguen caminos divergentes. Porque hay dos métodos diametralmente opuestos para abordar el estado insatisfactorio de las fuentes célticas.

La investigación puede partir de *los dioses indoeuropeos* (o *los dioses de los indoeuropeos),* un sistema útil, pero «reconstruido» (en mi opinión, tan útil y tan abstracto como *los idiomas indoeuropeos).* Sirve para explicar la mitad de los fenómenos, mientras que para la otra mitad hay que recurrir a «adiciones», «contaminaciones» y «pérdidas». Si se procede de este modo en relación con la mitología de los celtas, se da por supuesto que los textos irlandeses han sido expurgados de detalles religiosos y que han sido atemperados por influjo del entorno cristiano. Esto parece muy plausible, pero no suena a cierto [18].

El otro método parte de cero. Tiene en cuenta que el ciclo más antiguo de cantos épicos irlandeses muestra unas ideas y unos comportamientos más arcaicos que cualquiera de los cantos homéricos (es muy significativo el título que Kenneth H. Jackson eligió para su «Rede Lecture, 1964»: «La tradición irlandesa más antigua, una ventana sobre la Edad de Hierro» [20]). En consecuencia, acepta la posibilidad de que los celtas conocieran «potencias anteriores a los dioses» (la expresión es de Marie-Louise Sjoestedt).

En el primer método se atribuye gran importancia a los *nombres* de «dioses» y «diosas», tal como aparecen en los autores clásicos y en las inscripciones semiclásicas (tardías). Se intenta poner en claro qué dioses o diosas serían los equivalentes de esta o aquella divinidad griega o romana, y se procura poner en claro las contradicciones de los clásicos. Se supone que el culto, los ritos, los sacrificios, etc. serían en cierto modo semejantes a los que practicaban griegos y romanos. Se buscan indicios de todo ello en los textos insulares.

En el segundo método se presta atención a los relatos épicos irlandeses, tratando de revivirlos en un clima de fatalidad y sumisión al destino, de magia y contramagia, así como en la proximidad de unos seres sobrenaturales más ricos y más hábiles que los humanos, pero que sólo en contadas ocasiones a lo sumo se interesan por los asuntos de éstos. A partir de todo ello se trata de establecer si tales ideas y sentimientos pueden aplicarse también a los datos continentales (clásicos), y qué tipo de ritos les correspondería.

En este capítulo aplicaré el segundo método, conforme a las directrices trazadas para la investigación por A. G. van Hamel *(Aspects of*

Celtic Mythology [1934] [4]) y Marie-Louise Sjoestedt *(Dieux et héros des Celtes* [1940] [6]).

II. LA EXISTENCIA SEGUN LOS CELTAS

Todo lo que necesitan los seres humanos para vivir y protegerse proviene de la tierra: los árboles y otras plantas que producen frutos y madera; el pasto que nutre a los animales; los cereales y las hierbas. También el agua que beben hombres y animales corre por la tierra (el agua corriente es más apta para ese uso que las aguas estancadas procedentes de la lluvia).

Todo está ahí desde los tiempos más remotos: la tierra, las plantas, los animales, formando una provisión que se renueva constantemente. Es probable que también los animales procedan de la tierra, a través de grietas del suelo y de agujeros de las montañas.

Una gran cantidad de cosas se sucede en ordenada continuidad, cuando las circunstancias son las adecuadas (o cuando se producen las mismas circunstancias): las estaciones, la luz y la oscuridad, la construcción de un refugio, la preparación de una comida, la lucha contra un enemigo. Si se quiere que las cosas sucedan como debe ser, hay que procurar que se produzcan las circunstancias adecuadas. Hay que hacer las cosas exactamente del modo que conviene. Sin embargo, no siempre los resultados son los apetecidos (o «los mismos»). Un pedrisco destruye la cosecha; el pozo o el río que deberían tener agua, se secan; los animales mueren sin que se sepa la causa. Hay una muerte que no es natural, incluso en el caso de los humanos.

¿Por qué ocurre todo esto? En primer lugar, está el Hado. Nada puede hacerse contra él en definitiva. Se puede recurrir a encantamientos, a la observancia de complicados tabúes o intentar eludir los tiempos y lugares infaustos mientras sea posible. Pero, *en definitiva,* el Hado es el más fuerte.

Hay, además, ciertas presencias. Viven cerca de los manantiales o en las montañas. No son seres humanos, pero algunas personas los han visto. Quizá retiran el agua de los manantiales, o posiblemente perjudican a los animales, haciendo que aparezcan las fieras o matando los domésticos. ¿Por qué ocurre esto? ¿Es que alguien los ha agraviado? ¿Es que un individuo cualquiera se ha atrevido a pisar una espesura que esas presencias quieren para sí? ¿Alguien ha gritado cerca de una colina o ha arrojado desperdicios en una corriente de agua? Mejor será consultar al «druida»: éste dirá lo que es preciso hacer para remediar el daño.

Las presencias prefieren que las dejen solas. Se preocupan de sus propios asuntos, que parecen ser las condiciones del suelo y el desarrollo de los seres vivos (¿quizá también la metalurgia y otros oficios?). No tienen relaciones con los humanos, o sólo ocasionalmente y por breve tiempo. Se dice que algunas personas descienden de ellas, porque tie-

nen padre o madre no humanos. Pero las presencias no se sienten obligadas a cuidar de los seres humanos, ni siquiera cuando se trata de sus propios descendientes. Ciertamente, algunas veces prestan su ayuda; en ocasiones «hacen tratos», y son inflexibles, ateniéndose al sentido estricto de lo pactado, que los humanos no entienden o entienden demasiado tarde.

La vida no es ni fácil ni segura. Lo mejor parece que es atenerse a estas normas: vive conforme a tu estado, guarda las costumbres de tu tribu y no ofendas a las presencias.

En los párrafos anteriores he utilizado el término «presencias» —en lugar de «dioses» o «divinidades», como es habitual— porque no me parece seguro que los celtas evolucionaran nunca hasta creer en verdaderos *dioses*. Los textos épicos irlandeses sólo los mencionan en unas pocas fórmulas, por ejemplo, «*tongu do día tongas mo thúath*» («juro por el dios por el que jura mi tribu»; hay variantes de esta fórmula: «juro al dios al que juran los hombres del Ulster», etc.). En estos casos, el «dios» o la presencia actúa como testigo de la verdad (literal). ¿Quién escucha estas palabras? ¿Quizás el Hado? La palabra, una vez pronunciada, tiene un poder fatal.

Según Sjoestedt [6], los autores clásicos y las inscripciones mencionan no menos de 374 nombres de dioses entre los celtas continentales, de los cuales 305 aparecen una sola vez. Este hecho no puede significar otra cosa sino que tales nombres corresponden a zonas reducidas y que poseen una importancia local muy restringida. Sería tarea inacabable —además de inútil—tratar de establecer entre ellos cierto tipo de orden jerárquico.

En un conocido pasaje de la *Farsalia* de Lucano [5], que citan o mencionan todos los manuales sobre religión céltica, leemos tres nombres de dioses celtas que, según se dice, eran propiciados mediante sacrificios espantosos: *Teutates*, *Esus* y *Taranis*. Este pasaje parece claro (y elocuente), pero no por ello deja de presentar dificultades a la hora de interpretarlo. Muchos investigadores han pensado que al menos tenemos ahí los nombres de una tríada de dioses *supremos* celtas. Sin embargo, es prácticamente imposible adaptar el nombre de *Esus* a un contexto etimológico celta. *Taranis* resulta fácil de entender; debe de significar algo así como *Tronador*, o *El del trueno (taran* es actualmente el nombre del trueno en galés). *Teutates* es, ni más ni menos, una definición: significa *dios tribal* y nada más (cf. la expresión irlandesa «el dios por el que jura mi tribu», *supra)*.

Por otra parte, no pueden ser considerados como dioses universales; sus nombres no aparecen con suficiente frecuencia, y menos fuera del ámbito intelectual a que pertenece Lucano (en mi opinión, se debe a una influencia literaria el que Lactancio, a comienzos del siglo IV, afirme: «*Galli Esum atque Teutatem humano cruore placabant*»). Finalmente, parece más bien sospechoso que los *scholia* a Lucano discrepen en cuanto a las «equivalencias» romanas (uno identifica a Teutates con

Mercurio, a Esus con Marte y a Taranis con Dis-pater, mientras que otro identifica a Teutates con Marte, a Esus con Mercurio y a Taranis, eventualmente, con Júpiter) y, sin embargo, sepan con tanta exactitud que Teutates es «aplacado» ahogando un hombre por el procedimiento de meter su cabeza en un recipiente lleno de agua *(in plenum semicupium)*, Esus mediante el de colgar a un individuo de un árbol *(usque donec per cruorem membra digesserit)*, y Taranis por el de abrasar a varias personas *(in alveo ligneo)*.

¿Hemos de creer en la realidad de estos sacrificios?

Aunque los *scholia* a Lucano no merezcan toda nuestra confianza, los celtas eran «bárbaros», y la muerte aparece abundantemente reflejada en su escultura (de sorprendente apariencia moderna). Quienquiera que haya visto la «Tarasca de Noves» [15] en el Anexo del Museo Calvet de Aviñón y haya detenido su atención en las pequeñas cabezas triangulares que forman el conocido tema ornamental de los objetos celtas de bronce, recordará el aspecto trágico de aquellas cabezas, como sugiriendo que se trata de individuos muertos violentamente. También recordará que en algunos museos franceses pueden verse pilastres con nichos para calaveras [15], y que los poemas épicos irlandeses no ocultan en modo alguno la cacería de cabezas practicada por los héroes del Ulster. En semejante ambiente no resultan inverosímiles los sacrificios humanos. Además, esto daría el último toque a la justiciera indignación de los romanos, si es que les parecía necesaria una razón para atacar a los «celtas». Los celtas sacrificaban en serio, no simbólicamente; en consecuencia, eran gentes incivilizadas.

Por otra parte, bien podría ocurrir que los sacrificios de los celtas en la época romana fueran realmente medidas desesperadas en unos momentos de tensión y guerra, algo muy semejante a las «atrocidades» del Congo en nuestros días. En cuanto a las diferencias de método —ahogar, ahorcar, quemar a las víctimas—responderían a la diversidad de tribus, no de dioses. O bien, teniendo en cuenta que los turbulentos poemas épicos irlandeses hablan de fatalidad, muerte, magia y caza de cabezas, pero no de sacrificios, podríamos aventurar la hipótesis de que los historiadores clásicos quizá se equivocaron al interpretar la muerte de rehenes entre los celtas en determinadas circunstancias, lo que respondería a una idea completamente distinta.

De hecho, creo que este otro aspecto de los sacrificios a que se refieren esas noticias es el más pertinente, ya que carecemos en absoluto de pruebas de que los celtas establecieran nunca una relación durable con un «dios», menos aún la de *clientes* con su protector. Incluso cuando arrojaban las armas cogidas en la guerra a un lago «sagrado» o abandonaban el botín en un bosquecillo sagrado *(nemeton)* no es que trataran de establecer un vínculo permanente con los «dioses»; todo ello «se abandonaba» a las presencias, para que éstas lo aprobaran o lo despreciaran, lo aceptaran o lo rechazaran.

Dentro del horizonte de tales ideas, se comprende que los nombres

divinos de las islas no coincidan con los del continente. La única excepción importante es la del «dios» (?) *Lug* (cuyo nombre aparece en numerosos nombres geográficos continentales y en los relatos épicos irlandeses). Si es que fue llevado del continente a Irlanda, se trataría de algo más que de una presencia puramente local y «terrena». Pero, ¿qué podemos decir acerca de ello?

También es diferente el caso de *Epona*, que, según su mismo nombre indica (compárese con *[h]ippos* y *equus)*, tenía alguna relación con los caballos. En representaciones escultóricas aparece como una «diosa» con una cornucopia, sentada sobre un caballo, y a veces rodeada de más caballos. (En este terreno hay que ir con cuidado. Muchas veces identificamos cualquier escultura como una *Epona* porque representa una figura femenina a caballo, con o sin cornucopia). En la tradición insular no hallamos este nombre; sin embargo, concedo que parte de este mito puede ocultarse en las tradiciones británicas acerca de *Rhiannon* (posiblemente, un «título»: *Rigantona* significa «gran reina»). De ser ello cierto, no sólo cabalga sobre un caballo, sino que ella misma representa una yegua, como símbolo de la fecundidad de la tierra, y posiblemente de los animales domésticos.

Probablemente hemos de reconocer a *Cernunnos* («el de los cuernos») como un señor de los animales salvajes. Aparece sentado en tierra, portando (un capacete con) cuernos de ciervo, poniendo un collar a uno de estos animales con la mano derecha y sujetando una serpiente con la izquierda, mientras le rodean otros animales salvajes; así se nos muestra en el gran caldero de plata de Gundestrup, una pieza interesantísima, aunque no sabemos cuándo o dónde fúe hecha (los arqueólogos sitúan su origen entre la Galia del norte y el valle del Danubio, y lo fechan entre los siglos II-I a.C. y III d.C.). Pero no tiene la menor inscripción. Las escenas que presenta son, ciertamente, de sentido mitológico, pero resultan dificilísimas de interpretar. En resumen, que ignoramos a qué mitos se refieren. Y lo mismo puede decirse de las representaciones del «dios del martillo» (pequeños bronces), el *tarvos trigaranus* (sic!) del «altar de Notre Dame de París» (que ahora se halla en el Museo de Cluny), los «tricefálicos», etc., etc.

No será porque no se hayan esforzado los investigadores. La misma escena representada sobre el caldero de Gundestrup (que parece describir un personaje colosal llevando a otro más pequeño cabeza abajo sobre un recipiente) ha sido interpretada como un sacrificio a Teutates (cf. p. 613, *supra)* y como una representación del *peir dadeni* (el «caldero de la resurrección») que encontramos también en el relato galés de Branwen (apenas es necesario decir que una interpretación excluye la otra). El *tarvos* ha sido relacionado con el toro, o toros, famoso del poema irlandés del «Robo de ganado de Cooley» [2]. Pero, ¿para qué seguir? Estos vuelos de la fantasía y la hipótesis no nos sirven de ninguna ayuda en definitiva. Más bien nos estorban, porque nos hacen olvidar lo mucho que ignoramos.

Volviendo al tema, más seguro, de las «presencias» locales, parece que se da cierta preferencia tipológica por las «parejas»: un importante ser sobrenatural con su correspondiente consorte (por ejemplo, *Brixia-Luxovius; Sirona-Grannos;* etc.). Cuando conocemos los dos nombres, puede ocurrir que el principal sea el femenino. Pero no olvidemos que las inscripciones y tablillas votivas son relativamente tardías y caen bajo el influjo de los modelos romanos (o griegos).

III. CULTO Y CONDUCTA

El *Robo de ganado de Cooley* (en la parte conocida como «Hazañas juveniles de Cuchulainn») presenta un pasaje sumamente revelador, en que el joven héroe, cuando conduce (oficialmente) por primera vez un carro, quiere arrebatar a un guerrero mayor la vigilancia (diurna) de un distrito alejado. Se le dice que aún es muy joven para hacer tal cosa, y por el momento parece conformarse. Poco después, sin embargo, arroja una piedra con su honda, que rompe una vara del carro del otro. Preguntado por qué lo ha hecho, responde (y ahora traduzco al pie de la letra): «Para poner a prueba mis manos y si es certero mi tiro», dijo Cuchulainn. «Y es costumbre *(bés;* var. *geis:* «tabú») entre vosotros, hombres del Ulster, no conducir sobre *éclind* (un término técnico que significa algo así como «peligro», y que, en mi opinión, combina y juega con las palabras *éc* = muerte y *glinne* = fija, segura). Regresa a Emain, papá Conall, y déjame vigilando aquí». «Estoy de acuerdo», dijo Conall; Conall Cernach no volvió a pasar de allí después de esto.

Tenemos aquí condensada una situación significativa. Los textos legales arcaicos de Irlanda dirimen las cuestiones a base de precedentes. La civilización heroica irlandesa acepta esta reiteración cuando unas mismas circunstancias se presentan de nuevo. Todo individuo (de cualquier condición) queda advertido—o ha de tomar en cuenta—por las cosas ocurridas a sus antepasados, su familia, su tribu, etc. Romper la vara del carro—de cualquier modo que ello tenga lugar—es un mal portento: Conall tiene que volverse atrás (y regresar a casa). El joven Cuchulainn está perfectamente al tanto de qué costumbre o «tabú» de los «hombres del Ulster» tiene que violar para conseguir lo que pretende. En consecuencia, es preciso respetar las costumbres y los tabúes, pero hay enemigos malignos—o un muchacho impertinente—que pueden interferirse, utilizando este mismo conocimiento para lograr sus propósitos. (La instrucción ha de guardarse muy en secreto, ya que entraña siempre un elemento de peligro). Incluso después, el lugar en que ocurrió el portento sigue siendo peligroso para la persona a quien le sucedió. Pero, ¿quién conoce estas cosas y comunica su saber a la tribu?

Los autores clásicos hablan de tres tipos de intelectuales entre los celtas: los bardos, los vates y los druidas *(bardoi te kai ouateis kai drui-*

dai, según Estrabón [5]); la tradición irlandesa distingue los bardos, *filid* («videntes») y los druidas. Si partimos de los datos irlandeses, los bardos no tienen probablemente gran importancia; parece que practicaban las artes poéticas en un contexto no mágico (o si se prefiere, no religioso). Las habilidades y conocimientos de los otros dos grupos son cosas más serias. Ambos conocen y utilizan la magia de las palabras (por lo que se les debe temer), pero los *filid* son los encargados de consignar la historia en el más amplio sentido del término, y en cuanto tales, su actividad tiene una vertiente secular. Los druidas son los verdaderos magos; saben *cómo hay que hacer las cosas*, conocen el significado de los nombres y los presagios, los días faustos y nefastos, los «tabúes», la manera de producir alucinaciones al enemigo, etc.

Los *filid* (singular, *fili)* viajan con sus discípulos de una a otra corte, narran sus historias y recitan sus poemas y tienen que estar siempre enterados de qué, cuándo y cómo ocurrió, ya que su auditorio puede interrogarles acerca de sucesos que se consideran de gran interés. Los druidas *(druid;* singular, *drui)* pertenecen a una corte (¿y a una región?) determinada y parece que, dada su condición sagrada, venían a ser como el complemento de la persona del rey sagrado. En mi opinión, el rey y el druida, con su equilibrio de poderes, protegen a la tribu y su territorio.

Hasta nosotros ha llegado cierto número de anécdotas referentes a la enseñanza, la irritabilidad y el lenguaje secreto de los *filid*. Mucho más difícil resulta recopilar datos objetivos en relación con los druidas, como era de esperar. Su ministerio no se presta a lo anecdótico, mientras que en los relatos épicos se dan por supuestos sus servicios (cotidianos). Ni siquiera nos es dado contemplar al druida en esos textos durante un ministerio rutinario, pues siempre actúa o habla en condiciones excepcionales. Por otra parte, nunca hemos de olvidar su presencia. Igualmente unilateral es la visión que se nos da del rey sagrado, ya que normalmente aparece en su función heroica, secular.

Tanto los *filid* como los druidas tienen por misión instruir a la tribu; los primeros lo hacen ante un auditorio y relatan casi siempre historias generales, «paradigmáticas» (recreando con sus palabras lo que sucedió y puede suceder de nuevo), mientras que los segundos lo hacen más en secreto y se refieren a las medidas que requiere la salvaguarda de la tribu y para atajar males posibles.

1. *Druidas*

Aunque preservar y recitar la historia de la tribu es tarea que reviste una dimensión religiosa, los conocimientos de los *filid* son de carácter menos mágico que los de los druidas. El druida es la autoridad religiosa por excelencia, y sus instrucciones (¿esotéricas?) a los jóvenes son tan sólo una parte de su ministerio. En tiempos de guerra, «lucha» con sus conjuros embrujados contra el enemigo, y en mi opinión esta actividad se complementa en tiempos de paz con los ritos y conjuros

que protegen el bienestar (la actividad mágica provoca reacciones). Pienso, incluso, que los ritos protectores han de repetirse diariamente, como parecen indicar ciertos encantamientos que conocemos, en los que es significativo que se incluya el término *indiu* (= hoy [14]). Además, en una sociedad que se había estancado en el temor al destino fatal y a la repetición ineludible, seguramente se consultaría al druida acerca de todos los acontecimientos públicos—cuando éstos ocurrían—con motivo de los cuales tendría que intervenir constantemente.

Remontándonos a épocas anteriores, partiendo de los datos irlandeses parece posible entender mejor las opiniones antiguas acerca de los druidas del Continente. Su importancia política en la Galia—de que César nos informa—parece muy comprensible: tienen a su cargo los asuntos religiosos, *religiones interpretantur (ad hos magnus adulescentium numerus disciplinae causa concurrit:* ¡lo mismo que en Irlanda!); son tenidos en gran estima, *nam fere de omnibus controversiis publicis privatisque constituunt*; tienen el poder de desterrar a ciertas personas al prohibirles la asistencia a los sacrificios: *haec poena apud eos est gravissima.*

Antes de abordar el problema de las prácticas sacrificiales, he de señalar algunos puntos en que César me parece no estar del todo bien informado. Cuando dice que los discípulos de los druidas han de memorizar un gran número de versos, hasta el punto de que algunos de ellos emplean veinte años en estos estudios, quizá se confunda con la categoría de los *fili-ouateis;* en cualquier caso, sólo conocía dos tipos de galos de cierta categoría: *alterum est druidum, alterum equitum.* Cuando pretende que muchos de aquellos estudiantes acudían a los druidas para librarse del servicio militar y del pago de impuestos, simplemente no lo creo. (Estas afirmaciones suenan demasiado a «propaganda»). Queda la cuestión de la elevada filosofía de los druidas (sobre la que tanto especularon los escritores románticos, que probablemente sacaron esta idea de las palabras de César): *multa praeterea de sideribus atque eorum motu, de mundi ac terrarum magnitudine, de rerum natura, de deorum immortalium vi ac potestate disputant et iuventuti tradunt.* Si todo esto formó alguna vez parte de la civilización celta (continental), se ha perdido sin remedio.

Fijémonos ahora en los sacrificios (ya dijimos algo en la p. 613, *supra).* A propósito de este tema hemos de discutir todo el contenido del cap. 16 del *Liber sextus* de César, especialmente la afirmación de que los galos creen *pro vita hominis nisi hominis vita reddatur, non posse deorum immortalium numen placari.* Una vez más, dudo menos de la crueldad que implica el procedimiento mencionado que de la capacidad de los romanos para captar las ideas y los sentimientos implicados.

Cuando los celtas entraban en combate, no se comportaban ciertamente como muchachos afables. Peleaban hasta la muerte, la propia o la de sus enemigos. Semejante ferocidad en la guerra queda bien ates-

tiguada por los relatos épicos irlandeses, que también nos hablan de las cabezas humanas como trofeos y de otros muchos horrores como cosas corrientes. Por otra parte, los sacrificios humanos no están en modo alguno confirmados, a pesar de que la sociedad descrita en los relatos épicos irlandeses parece más arcaica y «bárbara» que la hallada por los romanos en las Galias.

Ahí está, por consiguiente, el enigma, y lo único que puedo hacer es proponer varias «soluciones» hipotéticas.

Si los pobres infelices que, según César, fueron quemados vivos en enormes jaulas de mimbre eran víctimas «sacrificiales», su muerte correspondería a un rito continental, que se interrumpió cuando las tribus celtas abandonaron las tierras del Continente y emigraron «más allá del mar» (y éste sería el motivo de que no aparezca en la tradición insular). O bien podría ser que no fueran realmente sacrificados, sino ejecutados sin más, como rehenes no reclamados (si es que no pertenecían a la tribu); es posible que incluso se tratara de miembros de la misma tribu que sufrían la pena por supuestas hechicerías (esto último estaría en consonancia con las medidas tomadas contra las «enfermedades graves» [*gravioribus morbis*]). O todas estas afirmaciones pertenecerían a ese tipo de calumnias que en épocas posteriores dio origen a los pogroms.

Sea cual fuere la explicación, los druidas no actuaban como «sacerdotes»; se limitaban principalmente a supervisar la ejecución de los ritos que otros llevaban a cabo (ésta me parece que es la traducción correcta de «*administrisque ad ea sacrificia druidibus utuntur*» [6, 15], en relación con «*illi*» [es decir, los druidas] «*sacrificia publica ac privata procurant*» [6]).

Hay unos pocos textos clásicos que nos permiten entrever inesperadamente cuál era la intervención ritual de los druidas. Tenemos el conocido, y muy citado, pasaje de Plinio el Viejo [5] acerca de los druidas vestidos de blanco y cortando ramas de muérdago con sus hoces de oro, pero sólo de muérdago *(viscum)* crecido sobre un roble.

Hasta nosotros, hombres del siglo xx, podemos captar la idea del muérdago como símbolo de la fecundidad, como un «signo» de hojas perennemente verdes y bayas como frutos en medio del invierno y de la muerte de los árboles desnudos. Plinio añade que, según los druidas, el *viscum*, tomado como bebida, da la fecundidad a los animales estériles y es un remedio contra toda clase de venenos.

Pienso que los druidas darían a la planta un destino más esotérico, y que en determinadas ocasiones blandirían ramas de *viscum* en señal de *bona fides* en sus relaciones con los poderes de la fecundidad; se trataría de la misma (o muy parecida) «rama de oro» de que nos habla Virgilio. De ello encuentro una especie de indicio en el relato irlandés en que aparece como motivo bien conocido el detalle de la rama con bayas o con flores y «manzanas» que empuñan algunos seres sobrenaturales. En Irlanda no se daba (ni se da en la actualidad) el *viscum*, lo que

obligó a buscar sustitutivos de la planta tradicional. (A veces se dice que de la rama sale una música; compárese esta afirmación con el tintineante sonido de la rama de Virgilio, «*sic leni crepitabat brattea vento*»).

Otra visión de los druidas en sus actuaciones nos es transmitida por Tácito *(Anales,* 14, 30), donde los legionarios romanos enviados contra la isla de Mona (actual Anglesey) han de enfrentarse a «una espesa masa armada». Entre ella se distinguían algunas mujeres vestidas de negro, con los cabellos sueltos como las Furias, blandiendo antorchas. «Cerca se encontraban los druidas, alzando sus manos al cielo y lanzando horribles maldiciones *(druidaeque circum, preces diras sublatis ad caelum manibus fundentes)*». Este espectáculo tan extraño espantó a los soldados romanos, hasta paralizarlos.

La parálisis duró poco, pero los druidas se convencerían de que la habían provocado con sus conjuros. De haber sido lanzados contra otros «bárbaros», habrían tenido un efecto (psicológico) más duradero.

2. *Culto*

Si los celtas creen que la naturaleza—poblada de «presencias» o simbolizada en ellas—es una realidad dada, que siempre está ahí, sin haber sido creada (cf. p. 623, *infra),* siempre fecunda, pero no exenta de calamidades (¿quién las provoca?), que marcha siempre hacia adelante, pero sin un final previsible, o al contrario, ¿es posible que entre ellos se dé un «sistema de culto religioso»? Sí, por supuesto; lo lógico es arbitrar un sistema religioso en que se encarnen el deseo de aproximación y el de repulsión. Lo cierto es que el sistema resultó de una inevitable complejidad.

Las calamidades no pueden explicarse como la voluntad o el capricho de un dios; han de ser resultado de alguna acción no tradicional realizada por un ser humano.

La tradición afirma que las presencias viven en esta o en aquella montaña; por consiguiente, hay que evitar su proximidad. Si las presencias quieren establecer relación con alguien, lo harán por su propia cuenta (los *filid* saben historias de reyes que fueron invitados por las presencias. ¿Quién eres tú? ¡No soy un rey!). Hay que ser respetuoso: dejar ofrendas junto a un manantial señalado por la tradición, un árbol, una roca. Pero hay que dejarlas solas; no hay que andar espiando para comprobar si son aceptadas o no.

No se debe matar este o aquel pájaro—a tu tribu no le está permitido hacerlo—; hay relatos sobre este asunto. Evita emprender un viaje si ha ocurrido tal o cual cosa. Incluso las acciones más ordinarias pueden caer bajo esta prohibición; no hay que ejecutarlas de manera contraria a la tradición o en un momento inoportuno (el druida sabe si un día es propicio o nefasto).

No se puede suplicar; no se puede esperar el perdón; en todo caso, no hay otro recurso que la magia. Ocurre a veces que el Devenir Inmutable sufre alteraciones; eso es cosa sabida; la explicación es que alguien lo ha interferido mediante la magia, y en este caso hay que contraatacar.

Se oculta aquí un doble peligro. La magia puede causar daño, y como en la mayor parte de las ocasiones se trata de magia verbal, nunca se sabe lo que puede resultar. Además, toda magia (y sus efectos) se convierte en un nuevo elemento que viene a añadirse a lo tradicional, de forma que el ya complicado sistema de vuelve más opresivo. No es sorprendente que César escribiera: «*Natio est omnis Gallorum admodum dedita religionibus*» («todo el pueblo galo es muy dado a las supersticiones»).

3. *Etica*

Es difícil separar la ética del culto y de las costumbres, ya que las ideas de «justo» o «malo» en la sociedad de los celtas paganos no dependía de unos principios fundados en la justicia o en la caridad, sino que todo se limitaba a prohibir aquellas acciones que pudieran causar un perjuicio a la tribu. En consecuencia, la máxima no es «haz el bien, sea cual fuere el resultado», sino más bien «has hecho bien cuando el resultado es bueno y no se producen portentos nefastos».

Por ejemplo, el rey sagrado que ocupa la cúspide de la jerarquía aristocrática en Irlanda es un rey *justo* y obra *justamente* cuando la tierra es fértil, cuando el tiempo es bueno, cuando hay paz [17]. Pero si el rey deja de ser generoso o pronuncia una sentencia injusta, fallan las cosechas o se viene abajo un muro de la morada regia. La sentencia es injusta *porque* el muro se ha derrumbado.

El código ético—al menos según los textos irlandeses—consiste, al parecer, en esto: compórtate de acuerdo con la tradición, según conviene a tu estado social, guarda las costumbres de la tribu y tus *geasa* personales. No se condenan la ira, el odio o el asesinato, pero también se da un espíritu caballeresco anticipado, el amor y la amistad. Las mujeres no son de inferior condición por su sexo.

Los *geasa* son, probablemente, una institución característica de los celtas. En la p. 311 he usado este término en el singular, *geis*, traduciéndolo, como es habitual, por «tabú», aunque la idea no es idéntica en ambos términos. Los *geasa* son órdenes (mágicas) que mandan o prohíben hacer algo; el druida los conoce y pronuncia normalmente. (Esta proposición tiene el valor de un conjuro mágico, y los textos folklóricos más recientes usan ese término con sentido de conjuro o maldición). De ahí se sigue que los *geasa* son más severos e imponen una obligación más estricta que las «costumbres».

No es posible poner en claro todo el sistema, aunque «el *geis* quebrantado» es el tema central de un buen número de relatos. Entre otras razones, no sabemos a qué clase de personas podía afectar. Parece lógico—ya que los héroes irlandeses se presentan como individuos cargados de privilegios y prerrogativas—que cuanto más elevada es una persona, mayor es la suma total de sus *geasa*, ya que en principio se trata de medidas de seguridad, no de prohibiciones. Pero, ¿significa esto que su número va disminuyendo hasta llegar al *geis* único que afecta a los indi-

viduos de las clases inferiores? ¿Qué pasa con las mujeres? ¿Es que los *geasa* protegían originalmente sólo a los guerreros?

Si esta última suposición es cierta, creo que, posiblemente, César nos puso al tanto de un «tabú de los guerreros» vigente entre los galos al afirmar que «no se permite a sus hijos acercarse en público a sus padres hasta que tienen edad suficiente para el servicio militar» (6, 18), «*palam ad se adire non patiuntur*». Ciertamente, lo más notable es que una prohibición de este tipo podría ser un *geis*, que hasta cierto punto nos resultaría comprensible, aunque no del todo. Comprendemos que un héroe cuyo nombre es Cuchulainn («Perro de Culann») no pueda, en virtud de su *geis*, comer carne de perro; a eso llamamos «totemismo», y no sin razón. Entendemos que un rey residente en Tara no pueda permanecer más de ocho noches fuera de su residencia ni pasar la noche en una casa en la que el resplandor del fuego sea visible después de la puesta del sol y cuyo interior sea visible desde fuera; después de todo, el rey no debe descuidar su residencia ni es seguro convertirse en posible blanco de un enemigo que acecha en la oscuridad.

Pero, ¿por qué no le está permitido cazar las fieras encorvadas de Cernae? ¿Es que constituyen un especial peligro para su persona? ¿O es que resultan perjudiciales para un rey que resida en Tara? ¿Acaso fueron motivo de perdición para uno de sus antepasados? (Además, teniendo en cuenta que el rey no debe mirar nunca sus presas hasta que ha terminado la cacería, ¿qué son estas «fieras encorvadas de Cernae»?)

¿Por qué hay una prohibición en virtud de la cual el héroe Fergus mac Roich tiene que rechazar una invitación para asistir a las fiestas de la cerveza? Mediante una invitación a una de estas reuniones cuando tenía que proteger a varios amigos que estaban encomendados a su guardia, un rey artero lo lleva a una situación desesperada; mueren muchas personas en la tragedia que se provoca y el mismo Fergus pierde el honor.

En todo este asunto hemos de señalar algunos rasgos que nos resultan especialmente extraños. En primer lugar, el actuar con premeditación no se considera contrario a la ética. En segundo lugar, no siempre se está a cubierto de un desastre por el hecho de observar el *geis*. Finalmente, a veces resulta que —en un círculo vicioso— el Hado advierte a un héroe de que lleva camino de acabar mal haciéndole quebrantar todos sus *geasa*. Este es al menos el simbolismo de los relatos con que los *filid* expresan e inculcan que el destino es inevitable.

4. *Mito*

Como ya hemos repetido varias veces, nos son desconocidos los mitos continentales. En cuanto a los textos insulares —sobre todo los irlandeses— podemos sostener puntos de vista completamente opuestos: que todos los relatos tienen carácter mitológico o que no lo tiene ninguno de ellos. Incluso modernamente hay historiadores según los cuales los irlandeses interpretan su historia míticamente, que son capaces de hacer

un mito de cualquier relato, y que, de igual modo, pueden tomar como historia lo que es mito.

En tiempos de los *filid*, ciertamente, debió de darse un aspecto religioso, mítico, de la narrativa, ya que aquellos relatos contenían una enseñanza paradigmática acerca de cómo orientarse en el mundo (celta), y debido a que su conservación y transmisión iban ligadas al bienestar de las tribus. Es probable que incluso se creyera que la narración misma era una especie de rito con poderes mágicos, que otorgaba por sí misma una cierta protección.

La investigación del siglo XIX agrupó diversos textos irlandeses en el llamado «ciclo mitológico». El criterio que determinó esta clasificación fue el papel importante que en aquellos relatos jugaban los seres sobrenaturales, los *áes síde*, o «gente de las colinas de los elfos». Esos relatos son interesantísimos; sin embargo, el haberlos agrupado juntos no constituye un acierto; por el contrario, puede inducir a error. Fue resultado de la apresurada suposición de que tales relatos eran los pobres restos de las narraciones acerca de los antiguos dioses irlandeses, mientras que los mismos irlandeses no veían en ellos una categoría especial (tenemos dos antiguas «listas» de sus agrupamientos), estaban acostumbrados a que los elfos aparecieran en todos sus relatos y los consideraban tan dioses como nosotros podríamos considerar a los seres superiores procedentes de otro planeta. Para los irlandeses, entre los humanos y los *áes síde* hay unas relaciones inseguras e incómodas. Los *áes síde* son más hábiles, más ricos, alcanzan mayor edad y aparecen más hermosos; son los mejores magos, hay que respetarlos y dejarlos en paz. *Fueron los primeros dueños de Irlanda;* hay relatos que dejan bien en claro este punto.

A partir de ahí, cada investigador adopta la postura que juzga más conveniente. Esos seres pueden ser los muertos, los antepasados, éstos mismos divinizados; tienen que ser los dioses de los irlandeses paganos. Yo sostengo que la «migración a través del mar» [19] que llevó a los celtas (futuros irlandeses) hasta Irlanda significó un quiebro en sus ideas religiosas, perdiéndose una parte del conjunto, y que, por consiguiente, en aquella isla se percibían las «presencias» como más «extrañas» y remotas que en el Continente. En mi opinión, el grupo admitido como «relatos mitológicos» ha de sopesarse y ser sometido a una crítica tan rigurosa como el resto de las narraciones irlandesas.

Sólo uno de esos relatos —el conocido como «La (segunda) batalla de Moytura»— podría ser aceptado con un criterio universal como un ejemplo definitivo de mito puro, ya que narra la lucha entre dos grupos de seres sobrenaturales por la posesión de Irlanda. Sin embargo, este mito no puede ser aceptado sin más, ya que presenta indicios de que en la compilación de su texto tuvo lugar una reelaboración en época posterior. Los *áes síde*, por ejemplo, son llamados ya *Tuatha Dé Danann* («Tribus de los Dé Danann»), un apelativo reciente que hasta el momento no ha recibido una explicación satisfactoria, pero que, en virtud de su misma condición misteriosa, está muy de moda. Pienso que, posible-

mente, este nombre se deriva de un juego de palabras medieval erudito, o de un famoso trabalenguas.

Este relato, tal como nosotros lo conocemos, cayó en la maraña de los historiadores eruditos que compusieron el *Lebor Gabála* («Libro de las invasiones», una historia fantástica de Irlanda a partir de los primeros tiempos), en un esfuerzo por «armonizar y sincretizar» las tradiciones irlandesas con el cuadro de los acontecimientos de la historia universal (conocida a través del mundo clásico). En cuanto que se trata de un relato mitológico, el texto de «La batalla de Moytura» necesita urgentemente una revisión, aunque la verdad es que, una vez llevada a cabo esta labor, probablemente nos va a decir en relación con las ideas del pensamiento irlandés pagano mucho menos que el mero hecho de la existencia (y parte del contenido) del *Dindshenchas* («Conocimiento de lugares»), ese cuerpo de sabiduría «geográfica» popular cuya intención sería ayudar a someter y dominar el país mediante el *conocimiento* de sus plazas fuertes, montañas, lagos, *cairns*, ríos, llanuras, etc., así como de los sucesos que tuvieron lugar en ellos o en sus inmediaciones.

Las dos recensiones que poseemos no pertenecen al estrato más antiguo de los textos irlandeses, pero su idea principal aparece ya en los relatos más antiguos.

IV. IDEAS ACERCA DEL HOMBRE

En todos los relatos que nos ha legado el mundo de los celtas paganos está ausente cualquier indicio de que el mundo haya tenido un comienzo, lo que supone, obviamente, que tampoco se cuenta con que haya de tener un final. No hay ningún mito de la creación, y la escatología sólo fue conocida por contacto con el cristianismo. Es importante también el hecho de que los textos irlandeses usan la expresión de que fue «hallado» un lago o una llanura (por intervención mágica), como si siempre hubiera estado allí, pero sin que lo supiera nadie.

Cuando uno de los *áes síde*, por ejemplo, se ve obligado a «comprar» la hija de un rey, para darla en matrimonio a otro, una de las exigencias que le hace el padre es que «saque de su territorio y lleve al mar doce grandes ríos que hay en unos manantiales, pantanos y marjales»; cuando todo ello ha sido hecho (en una sola noche), el texto indica que «desde entonces nunca más se ha vuelto a verlos».

La tierra, el suelo, se extiende en torno ilimitadamente (me imagino que ésta es la razón de que las tribus celtas se sintieran tan profundamente afectadas al emigrar por el mar abierto); las estaciones, las cosechas, los animales... retornan con un ritmo previsible. ¿Por qué pensar en un principio y un final que afecten al ser humano?

Los relatos insulares comienzan las narraciones sobre sus héroes con la «concepción» de éstos, no con su nacimiento, y al menos uno de los dos catálogos medievales de relatos irlandeses (enumerativos, desgracia-

damente no descriptivos) recoge las historias de *Compert* como pertenecientes a un mismo grupo.

El héroe recorre después su camino de violencia, hasta que muere peleando. Y después de esto, ¿qué? El texto puede terminar de manera muy abrupta: «Se cavó entonces su tumba, se fijó su piedra, se grabó su nombre en escritura *ogam;* se celebró su duelo»; al menos de ahí se desprende que había ritos fúnebres. (El nombre en escritura *ogam* es aquí un anacronismo; sin embargo, los irlandeses —que no debían de padecer complejos de inferioridad— estaban convencidos de que habían *inventado el ogam* mucho tiempo antes de que fuera utilizado).

Durante los períodos de Hallstatt-La Tène, los héroes (¿capitanes, reyes?) del Continente eran enterrados a veces con importantes ajuares funerarios; especial interés revisten los enterramientos en carros, sobre todo en los casos en que han aparecido verdaderos carros de guerra. (En las publicaciones arqueológicas antiguas no siempre se distingue entre carros de dos ruedas para la guerra y carros de cuatro ruedas para usos ordinarios). Cito de una nota de Powell [16] sobre sus láminas 21 y 22: «El jefe era depositado en su carro, cuyas ruedas habían sido encajadas en hoyos a propósito. Iba revestido de una armadura dorada y en su tahalí aparece la espada de hierro; también hay puntas de lanza hechas del mismo metal, y entre los pies del muerto se depositaba un gran casco de bronce... Encima del jefe yace el esqueleto de otro hombre armado de una espada de hierro. Se trata, probablemente, del cochero y asistente personal». (El doble enterramiento no constituye prueba de un sacrificio; ambos individuos pudieron ser muertos en la misma batalla, y el sentimiento de mutuo respeto que suele desarrollarse entre personas unidas por una fuerte confianza mutua está bien atestiguado en los relatos irlandeses del ciclo del Ulster). Semejante forma de enterramiento se explicaría difícilmente si los celtas (continentales) no creyeran en una vida más allá de la tumba. Lo mismo cabría decir a propósito del maravilloso tesoro depositado en la tumba de una reina (?) en Vix, excavada en 1953 (y que causó una especie de sensación parecida al hallazgo de la tumba de Tutankamón, ahora *in celticis!)*.

Sin embargo, ¿de qué clase de vida en el más allá se trata? No nos sirve de mucho la miteriosa afirmación de Lucano [5], en el sentido de que los druidas enseñan que «*longae vitae mors media est*». Si la muerte constituye un punto intermedio, me inclino a interpretar esta observación en sentido muy aritmético, preguntando de nuevo: «Y después de esto, ¿qué hay?» Lo cual nos lleva al problema de la metempsicosis, doctrina que también se dice haber sido profesada por los druidas.

Carecemos de datos decisivos en cuanto a Irlanda. En primer lugar, según mis noticias, aquí no hay nada que puede compararse con los complicados ajuares funerarios del Continente. ¿Será que los arqueólogos no han sido capaces hasta hoy de localizar las tumbas reales celtas? (Los grandes túmulos y otros monumentos megalíticos irlandeses son preceltas). ¿O es que fueron saqueadas todas ellas en épocas posteriores?

No han aparecido enterramientos en carros, lo que resulta muy sorprendente, si se tiene en cuenta que los relatos del ciclo del Ulster están llenos de carros de guerra, de los que se hacen incluso detalladas descripciones.

En los relatos irlandeses hay «aparecidos», algunos de ellos en contexto totalmente pagano. En cuanto a la metempsicosis, si se buscan cuidadosamente, desde luego que aparecen ciertos indicios de que los irlandeses paganos creían en la posibilidad de que una misma persona volviera a nacer otra vez, o que poseyera varias vidas. También en este punto hay que ir con cautela, ya que algunos de los ejemplos más llamativos podrían referirse a la capacidad de cambiar de forma que poseen los *áes síde*.

Sin embargo, la idea de metempsicosis no dejaría de presentarse como una posibilidad lógica a los individuos más conscientes de una civilización que consideraba el universo y la «naturaleza» como carentes de principio y de final, en que todas las cosas estaban sometidas a un *éternel retour* cuando se repetían las mismas circunstancias.

V. POSTRIMERIAS Y SALVACION

La religión de los celtas no podía tener un futuro; el camino de salvación sólo se hizo visible cuando apareció el cristianismo. En los estratos más antiguos de las vidas de los santos irlandeses se puede advertir hasta qué punto la nueva religión fue considerada como una magia más eficaz (los santos que vencen a los druidas en el terreno propio de éstos), una forma más segura de relacionarse con la «divinidad» (oraciones en lugar de conjuros) y una liberación de la fatalidad mecánica.

BIBLIOGRAFIA SELECTA

[1] J. A. MacCulloch, *The Religion of the Ancient Celts* (Edimburgo 1911). Famoso, pero anticuado.

[2] R. Thurneysen, *Die irische Helden-und Königsage bis zum siebzehnten Jahrhundert* (La Haya 1921). Copioso material narrativo.

[3] T. D. Kendrick, *The Druids. A Study in Celtic Prehistory* (Londres 1927). Positivo.

[4] A. G. van Hamel, *Aspects of Celtic Mythology* (Londres 1934). Muy sugerente.

[5] J. Zwicker, *Fontes historiae religionis celticae (Fontes historiae religionum ex auctoribus graecis et latinis collectos* edidit C. Clemen, V, 1-3; Berlín-Bonn 1934-1936). Prácticamente todo lo que se puede desear, aunque los textos insulares medievales no están bien elegidos.

[6] M. L. Sjoestedt, *Dieux et Héros des Celtes* (París 1940). El mejor por ahora.

[7] C. Clemen, *Die Religion der Kelten:* «Arch. für Religionswissenschaft» 37 (1941-42) 101-43.

[8] A. G. van Hamel, *Mythe en historie in het oude Ierland* (Amsterdam 1942). Especializado.

[9] P. Lambrechts, *Contributions à l'étude des divinités celtiques* (Brujas 1942). Desde un punto de vista arqueológico.

[10] Th. F. O'Rahilly, *Early Irish History and Mythology* (Dublín 1946). Abundancia de materiales; deficiente en cuanto al método mitológico.

[11] J. Vendryès, *La Religion des Celtes (Mana*, 2.III, 239-320; París 1948). Observaciones pertinentes por un autor no mitólogo.

[12] M. Dillon, *Early Irish Literature* (Chicago 1948). Muy útil.

[13] M. Draak, *Aes Side* (Amsterdam 1949). Lección inaugural.

[14] — *Betovering voor een etmaal* (Amsterdam 1955). Lección inaugural.

[15] A. Varagnac y otros, *L'Art gaulois* (Zodiaco; 1956). Interesante por las ilustraciones.

[16] T. G. E. Powell, *The Celts* (Londres 1958).

[17] *The Sacral Kingship, Contributions to the Central Theme of the VIIIth Int. Congr. f. the History of Religions*, 1955 (Leiden 1959). Para Irlanda, pp.651-63.

[18] J. de Vries, *Keltische Religion* (Stuttgart 1961).

[19] M. Draak, *Migration over Sea (Numen* IX; 1962) 81-98.

[20] K. H. Jackson, *The Oldest Irish Tradition: A Window on the Iron Age* (Cambridge 1964).

[21] N. K. Chadwick, *The Druids* (Cardiff 1966).

F. VYNCKE

Gante, Bélgica

LA RELIGION DE LOS ESLAVOS

I. BREVE DESCRIPCION DE LA ESENCIA DE ESTA RELIGION

No es fácil definir la esencia de la religión eslava, y la razón está en el limitado número de fuentes disponibles. Es posible echar mano de datos arqueológicos, pero sólo hasta cierto punto, ya que únicamente nos hablan del culto a los muertos, los ritos fúnebres y los lugares sacrificiales. No todos los arqueólogos admiten que los cimientos de edificios descubiertos en Arkona (isla de Rügen) y en Ptuj (Eslovenia) correspondan a templos paganos, como se ha supuesto. Además, las pocas imágenes descubiertas tampoco pueden atribuirse a los eslavos con toda seguridad.

Por otra parte, se ha recogido un abundante material etnológico que, sin embargo, no puede utilizarse sino con gran circunspección en el intento de reconstruir directamente el paganismo eslavo. El folklore puede prestar una ayuda muy positiva para confirmar o completar los datos adquiridos a partir de otras fuentes. Lo mismo puede decirse de las fuentes lingüísticas, que comprenden principalmente nombres de dioses y un vocabulario cultual.

Tenemos que apoyarnos sobre todo en fuentes escritas. Desgraciadamente, éstas son muy limitadas por lo que se refiere a tiempos y lugares; lo primero porque prácticamente todos los textos datan únicamente del período correspondiente a la cristianización de los eslavos, y lo segundo porque pertenecen a pueblos situados principalmente en las zonas extremas del área de expansión eslava, concretamente, a los rusos y a los eslavos bálticos.

En la *Crónica* de Néstor tenemos noticias referentes a los últimos rusos paganos del siglo x. La mayor parte de los documentos (escritos didácticos eclesiásticos, sermones, cuestionarios confesionales) describen, sin embargo, el período posterior al paganismo, a partir del siglo x, caracterizado por lo que se ha dado en llamar «la doble fe», una especie de simbiosis de elementos paganos y cristianos. En esa época persistió cierto número de ideas y costumbres paganas, pero, como sistema, la vieja religión eslava había iniciado ya la etapa de desintegración.

Los eslavos bálticos vivían en la región situada entre el Elba y el Oder, que más tarde sería germanizada. La evolución religiosa de estas

tribus puede seguirse más o menos desde comienzos del siglo XI hasta finales del XII gracias a una serie de crónicas y biografías compuestas por clérigos germanos y daneses *(La Crónica* de Thietmar de Merseburgo; los *Gesta Hammaburgensis ecclesiae* de Adam de Bremen; las biografías de Otón de Bamberg por Monachus Prieflingensis, de Ebbón y Herbord; la *Cronica Slavorum* de Helmold; los *Gesta Danorum* de Saxo Grammaticus; la islándica *Knytlinga Saga)*. Describen los postreros esplendores y la caída del paganismo eslavónico en la región del Elba-Oder, dentro del marco de la lucha contra la conversión al cristianismo y los invasores germánicos.

De los restantes pueblos eslavos —polacos, checos y todos los eslavos meridionales— nada sabemos o sólo conocemos escasas noticias. Tampoco poseemos testimonios de primera mano correspondientes al período anterior a la conversión al cristianismo. (El fragmento más antiguo, un breve fragmento del *De bello Gothico* [3, 14], escrito hacia 550 por Procopio de Cesarea, es muy discutido como fuente).

Teniendo en cuenta esta considerable limitación de las fuentes en cuanto al tiempo y los lugares que abarcan, cualquier estudio que trate de reconstruir el paganismo original eslavo tropieza con notables obstáculos.

Se puede afirmar casi con absoluta certeza que la base del paganismo eslávico está constituida por el animismo y el manismo. En los textos hay pruebas copiosas de que aquellas tribus veneraban las fuentes, los ríos, los árboles, los bosques, el trueno, el relámpago, el fuego, el sol, etcétera. También ofrecían sacrificios, habitualmente de pájaros, frutos y aves domésticas, a esas formas y fenómenos de la naturaleza. No está del todo clara la relación entre el culto a la naturaleza y la veneración de los antepasados. Algunos establecen una clara distinción entre ambas categorías (Unbegaun); otros atribuyen la prioridad a una de ambas. La arqueología ha establecido, sin embargo, que el culto de los antepasados se remonta a un pasado muy remoto, hasta los mismos orígenes de toda cultura humana (Kostrzewski, 402).

En nuestra opinión, el culto de los muertos está íntimamente unido al de la naturaleza. Téngase en cuenta que, si bien los eslavos creían en un país de los muertos, no lo localizaban fuera de los límites de la naturaleza que los rodeaba. De hecho, hay ciertos indicios de la creencia en que los muertos moraban bajo tierra. Aquel paganismo, por consiguiente, se nos presenta —al menos en sus formas inferiores— como una religión de la naturaleza, suficiente para satisfacer las exigencias de una comunidad agrícola. En el marco de la naturaleza se rendía culto a numerosos espíritus y demonios.

Por otra parte, las fuentes también nos aportan testimonios de que los eslavos bálticos y los rusos conocieron otras formas de una religiosidad superior: dioses, templos, imágenes. Acerca de este punto, las opiniones de los entendidos presentan divergencias aún mayores. Las discusiones se centran sobre todo en torno a dos cuestiones:

1) Los dioses eslavos, ¿son «demonios evolucionados» o se tomaron de otros pueblos?

2) ¿Se trata de divinidades con un común origen eslavo o de innovaciones locales?

Según Niederle, tres demonios que encarnaban los fenómenos esenciales de la naturaleza o momentos importantes del ciclo agrario fueron elevados a la condición de verdaderos dioses con funciones especializadas: Perun, dios del trueno; Svarog, dios del fuego; Veles, dios de las praderas y del ganado. Ello ocurrió ya en el período eslavo común; por consiguiente, los tres númenes fueron adorados por todas las tribus eslavas. Después del período de expansión, tanto los eslavos bálticos como los rusos desarrollaron, bajo el influjo de las civilizaciones superiores con las que entraron en contacto, un ciclo local de dioses, cada uno de ellos con su propio culto, jerarquía y santuarios.

Otros investigadores sostienen que todos los dioses eslavos son derivaciones locales tardías. Se supone que los paganos divinizaron a ciertos santos cristianos primitivos (Blas y Vito) o a ciertos personajes famosos (el emperador Trajano) o adoptaron númenes germánicos e iranios (por ejemplo, Perun y Svarog, respectivamente).

Jakobson insistió especialmente en el influjo iranio. Sostiene que los eslavos y los iranios experimentaron una evolución religiosa común: «los eslavos adoptaron de los iranios un dualismo claramente definido» (p. 1025). Según este autor, la mayor parte de los númenes se remonta al período eslavo común, manifestando una clara analogía con sus equivalentes iranios: «El panteón eslavo ofrece más rasgos comunes que tribales, y, en parte, apunta a unas conexiones indo-iranias, sobre todo estas últimas, y quizá también traco-frigias» (p. 1024).

En nuestra opinión, los investigadores no han atendido suficientemente al númen ruso Rod-Rozanicy. Está compuesto de un masculino singular, Rod, y un femenino plural, Rozanicy, que normalmente son mencionados juntos en los textos y más adelante forman una pareja.

La Iglesia rusa mantuvo una lucha especialmente tenaz contra esta pareja en obras didácticas, constituciones y cuestionarios penitenciales. Aunque por fuera se comportaban como cristianos, los rusos seguían empeñados en celebrar el día siguiente al de la Navidad una fiesta funeraria en honor de este numen doble, en la que cantaban un himno de alabanza a la Madre de Dios. Por otra parte, en los textos es frecuente que se iguale a Rod y Rozanicy con términos tales como *fatum, fortuna, genealogia.*

«Rod», como nombre genérico, tiene numerosos significados en ruso antiguo, pero todos ellos están relacionados entre sí y pueden ser reducidos a un núcleo: el clan. El ámbito semántico de este término, ciertamente, abarca el clan en toda su amplitud física, tanto espacial (los significados pariente, allegado, familia, clan, tribu) como temporal (los significados nacimiento, descendencia, generación, antepasados, posteridad). El clan era la forma básica de organización para los eslavos. Hasta la

etapa de la cristianización no comenzaron a formar Estados. Se diría que una divinidad cuyo nombre propio era *rod* = clan hubo de ser el numen tutelar del clan. Cada uno de los clanes constituía una entidad social y tributaba culto a sus propios antepasados; de ahí que, probablemente, cada uno de ellos tuviera su propia divinidad tutelar. En consecuencia, el paganismo eslavo no era ni monoteísta ni politeísta. En nuestra opinión, se componía esencialmente de una serie de númenes tutelares de los distintos clanes, emparentados entre sí.

II. EVOLUCION HISTORICA

Una homilía en ruso antiguo de san Gregorio contiene las siguientes líneas: «Los eslavos empezaron igualmente a ofrecer sacrificios a Rod y a las Rozanicy antes que a Perun, su dios; anteriormente, sin embargo, ofrecían sacrificios a los vampiros y a las beregyni». Este texto, que distingue tres períodos en el paganismo eslavo (el culto de vampiros y beregyni; el de Rod-Rozanicy; el de Perun), ofrece una buena ilustración del desarrollo que tuvo el paganismo eslavo.

El núcleo primitivo de la religión eslava es el culto de los antepasados. Como su mismo nombre indica, las beregyni se localizaban en barrancos y acantilados (en ruso antiguo, *bereg* = *ripa; brēg* = acantilado, precipicio). Según los textos más antiguos, eran tres veces nueve o siete hermanas. Nada, en cambio, se nos dice sobre su naturaleza. Las beregyni son desconocidas en el folklore ruso contemporáneo, pero las (llamadas) rusalki, de las que no hay rastros sino a partir del siglo XVII, posiblemente vinieron a ocupar su puesto. El pueblo creía que eran las almas de los niños muertos sin el bautismo o de las muchachas jóvenes a las que sobrevenía una muerte prematura. Las beregyni, por consiguiente, pueden estar relacionadas con el culto de los muertos, y por este motivo aparecen en los textos ligadas frecuentemente a los vampiros, que para todas las razas eslavas son las almas de los muertos.

Esta adoración de las «ninfas de las orillas» como estrato religioso más antiguo aparece también entre los eslavos occidentales. En su *Chronica Boemorum* (I, 4; siglos XI-XII), Cosme de Praga escribe que Tethka, hija de un legendario jefe tribal de los checos, «*stulto et insipienti populo Oreadas, Driadas, Amadriadas adorare et colere... instituit et docuit*». Cuándo o en qué circunstancias o bajo qué influjos este culto primitivo de los manes y la naturaleza se convirtió en una forma de religiosidad superior es algo que no puede determinarse fácilmente. Sobre esta cuestión nos ilustra un tanto cierto pasaje de la homilía en ruso antiguo de san Gregorio. El compilador escribe en relación con el nacimiento de Osiris: «Pues cuando su madre lo dio a luz, ellos lo tomaron por dios, y los malditos le presentaron grandes ofrendas; de ellos aprendieron a hacer lo mismo los caldeos, que empezaron a hacer grandes sacrificios a Rod y Rozanicy después del nacimiento del dios maldito Osiris..., de ahí también aprendieron los griegos a hacer gran-

des sacrificios a Artemid *(sic)* y a Artemis, es decir, a Rod y Rozanicy, lo mismo que los egipcios, igual que ocurrió con los eslavos, y ved cómo los eslavos comenzaron también a hacer sacrificios a Rod y Rozanicy» (Mansikka, 163). El compilador identifica a Rod-Rozanicy con Osiris-Isis y con la pareja a la que da el nombre de Artemid-Artemis. Sirviendo como intermediarios los egipcios, caldeos y griegos, se supone que los eslavos aprendieron a rendir culto a un numen de la naturaleza que corresponde a la pareja divina egipcia.

Los textos no nos ofrecen más detalles acerca de esta innovación religiosa. Suponemos, sin embargo, lo siguiente:

1) todo ello ocurrió durante el período eslavo común;

2) a partir de entonces cada uno de los clanes eslavos rindió culto a su propia pareja divina;

3) el culto posterior no alcanzó un desarrollo teológico comparable al de la pareja divina egipcia Osiris-Isis.

Durante la etapa de su impresionante expansión (desde comienzos de la era cristiana hasta el siglo IX), los eslavos ocuparon grandes extensiones territoriales. Ello pudo ejercer un influjo negativo en cuanto a la cohesión de los clanes. Surgieron familias autónomas, en el sentido estricto del término, con sus propias posesiones territoriales; más adelante, comunidades que unieron elementos procedentes de los distintos clanes; finalmente, cierto número de ciudades debidas a los estímulos de un comercio en desarrollo. Es razonable suponer que estas nuevas unidades sociales adoptaron el numen originario del clan, concepto básico de la religión eslava, y que lo adaptaron a las nuevas exigencias. Los nuevos grupos sociales más avanzados sustituyeron la designación Rod-Rozanicy, usada comúnmente por el pueblo, por otros epítetos más individualizantes y llamativos. Esto explicaría el hecho de que en los textos se utilicen muchos nombres, unos al lado de otros, sin que exista diferencia alguna apreciable.

Como consecuencia de sus migraciones, los eslavos penetraron profundamente en Occidente, en Europa Central y Oriental. El campo de sus colonizaciones se extendió desde el Elba hasta el Oka; cruzaron el Danubio y ocuparon Bulgaria, Yugoslavia y parte de Grecia. De esta forma entraron en contacto directo con el cristianismo y las grandes potencias de la Europa cristiana medieval: Bizancio, Roma y los Dominios Francos. Como resultado de todo ello, los eslavos hubieron de hacer frente a problemas muy complicados. Si pretendían adoptar los avances técnicos y culturales del mundo cristiano y servirse de ellos para desarrollar sus relaciones comerciales, no les quedaba más remedio que convertirse, más pronto o más tarde, a la nueva religión. Sin embargo, ello implicaba algunos peligros. La conversión al cristianismo significaba el influjo de los misioneros extranjeros, así como la instauración de una jerarquía eclesiástica que en gran parte también habría de ser extraña y podría acarrear una dependencia política de Bizancio o del Reino Teutónico. Sin embargo, la conversión de la ma-

yor parte de los pueblos eslavos parece haberse producido sin grandes fricciones (moravos, polacos, eslovenos, croatas, servios, búlgaros). Los príncipes rusos vacilaron al principio. Al subir al trono en 980, el gran duque Vladimiro de Kiev instituyó una religión oficial basada en el paganismo. La *Crónica de Néstor* refiere que «Vladimiro empezó a gobernar solo en Kiev y colocó ídolos sobre la colina, fuera del palacio: un Perun de madera, aunque su cabeza era de plata y sus bigotes de oro, y Chors y Dazbog y Stribog y Semar'gl y Mokoš', y les ofrecieron sacrificios y los llamaron dioses, y llevaron consigo a sus hijos e hijas e hicieron sacrificios a los demonios y mancharon la tierra con sus ofrendas» (Mansikka, 38). Lo más probable es que Vladimiro elevara a los dioses tutelares de algunas familias notables y principescas a la condición de dioses oficiales, creando de esta forma una especie de panteón al que habrían de rendir culto todos los súbditos del estado ruso.

Parece que Perun fue el dios supremo, puesto que Vladimiro hizo elevar aquel mismo año una imagen de este dios en Novgorod. El *summus deus* ruso se derivaba probablemente de una fusión de elementos germánicos (Thor, dios del trueno) y eslavos (el numen local del clan). Los grandes duques rusos, ciertamente, eran de ascendencia germánica del norte; además, en ciertos idiomas eslavos, Perun significa «trueno» (en polaco, *piorum* = trueno). De los restantes dioses del panteón establecido por Vladimiro sabemos muy poco. Chors es llamado en un texto «ángel del trueno», al lado de Perun. Etimológicamente, su nombre podría ser de origen iranio. Tanto Dazbog como Stribog significan «da, otorga abundancia». El primero es identificado con el sol en una glosa de la traducción de la *Crónica* bizantina de Malalas al antiguo ruso. En consecuencia, en los cuatro dioses del panteón de Vladimiro antes mencionados se ofrecen ciertos rasgos comunes:

1) Los cuatro aparecen asociados a los fenómenos atmosféricos (el trueno) o a los cuerpos celestes (el sol).

2) Combinan rasgos eslavos con otros germánicos o iranios. (Hay motivos para suponer que las clases elevadas entre los rusos habían sido afectadas también por influencias escito-sármatas.)

Sólo la diosa Mokoš' parece ser un numen puramente indígena. Es mencionada frecuentemente al lado de las Rozanicy en los textos; entre todas las divinidades de Vladimiro es la única de que aparecen rastros en las creencias populares rusas.

Ocho años más tarde, sin embargo, Vladimiro renunció a sus desesperados esfuerzos por oponer al cristianismo una religión pagana nacional. En 988 se hizo bautizar en Korsun, y cuando regresó a su capital, dio orden de destruir y quemar todas las imágenes paganas. A Perun se reservó un trato especial, como refiere la *Crónica de Néstor:* «Cuando llegó (Vladimiro), ordenó que fueran derribados los ídolos, uno para ser roto en pedazos, otro para ser arrojado al fuego; en cuanto a Perun, sin embargo, mandó que fuera atado a la cola de un caballo

y arrastrado a lo largo del Boricev hasta el abra, y mandó que doce hombres lo golpearan con mazas» (Mansikka, 50).

La evangelización de las tribus eslavas entre el Elba y el Oder (eslavos bálticos) fue más dramática. Bajo los primeros emperadores sajones se emprendió una enérgica campaña de los germanos para colonizar las regiones situadas al este del Elba. Teniendo en cuenta las estrechas relaciones entre evangelización y sumisión política, los eslavos bálticos se resistieron con toda su energía a la conversión al cristianismo, tratando desesperadamente de extender su propia religión y defenderla por la fuerza. El núcleo de la resistencia estaba formado por la poderosa liga tribal de los liuticios, que durante más de un siglo, desde comienzos del X hasta mediados del XII, se hicieron fuertes contra los emperadores germánicos.

Durante este período extraordinariamente agitado, los eslavos bálticos desarrollaron su culto de la naturaleza, original y más bien sencillo, hasta convertirlo en una religión que revestía elevadas formas culturales. Además de los demonios locales, los penates y los númenes del clan, había nuevas divinidades poderosas de la tribu, cuyas imágenes se hallaban colocadas en templos de madera. Sacerdotes influyentes se hallaban al cargo de un culto público impresionante. A comienzos del siglo XI, el templo más famoso se hallaba situado en Rethra, en la región de los redarios, la actual Mecklenburgo-Strelitz. Uno de los dioses allí adorados era Zuarasiz, el único nombre que también aparece en los textos en ruso antiguo (Svarozic), lo que indica un común origen eslavo. Thietmar de Merseburgo escribe de este santuario: «*Interius autem dii stant manu facti, singulis nominibus insculptis, galeis atque loricis terribiliter vestiti, quorum primus Zuarasici dicitur et pre caeteris a cunctis gentilibus honoratur et colitur*» (6, 23). A mediados del siglo XII, los biógrafos de Otón de Bamberg consignaban ciertos datos relativos a otra influyente divinidad llamada Triglav, que significa «tricéfalo». Recibía culto en la ciudad de Stettin, situada al pie de tres eminencias; la del centro, que era la más alta, estaba consagrada a esta divinidad: «*Stettin vero amplissima civitas et maior Iulin tres montes ambitu suo conclusos habebat, quorum medius, qui et alcior, summo paganorum deo Trigelawo dicatus, tricapitum habebat simulacrum*» (Ebbo, 3, 1). Aparte de estos nombres bien conocidos, en los textos aparecen otros muchos. Cada grupo social (clan, tribu, ciudad) daba culto a sus propios númenes particulares, que eran más o menos conocidos. Thietmar escribe: «*Quot regiones sunt in his partibus, tot templa habentur et simulacra demonuma singula ab infidelibus coluntur*» (6, 25). En la ciudad de Wolgast, situada en la costa del Báltico frente a la isla de Usedom, el numen recibía el nombre de Gerovitus, que es Jarovit, o «el fuerte». En Oldenburgo, Wagria, se rendía culto a Proven («el justo», cf. eslavo *pravo* = justo); en el templo de Plön se adoraba a Podaga, cuyo nombre se relaciona probablemente con el antiguo eslavo *podati* = «dar». En 1068 fue destruido por los germanos el san-

tuario de Rethra, lo que, al parecer, trajo consigo que los redarios perdieran su puesto preeminente en la liga liuticiana. Arkona, la ciudadela-templo de la isla de Rügen, pasó a ser entonces el bastión del paganismo eslavo. Allí recibía culto Svantevit (= «el poderoso»). Al parecer, en las últimas décadas que precedieron a su caída, los eslavos bálticos le consideraban su numen más poderoso. «*Inter multiformia autem slavorum numina prepollet Zuantevith, deus terrae regianorum, utpote efficacior in respondis, cuius intuitu ceteros quasi semideos estimabant*» (Helmold, 1, 52). En Garz, situada en la misma isla, también recibían culto otras tres divinidades «privadas». Se supone que algunas familias notables habían edificado santuarios en esta ciudad para albergar a sus númenes tutelares. «*Insignis hic uicus trium prepollencium fanorum edificiis erat, ingenue artis nitore uisendis. Iis tantum pene ueneracionis privatorum deorum dignitas conciliauerat, quantum apud Arkonenses publici numinis auctoritas possidebat*» (Saxo, 577).

Arkona, el último reducto del paganismo, fue destruida por los daneses en 1168. Este acontecimiento señala el fin de la obstinada lucha mantenida por los eslavos bálticos para defender su independencia, y, al mismo tiempo, el final del paganismo eslavo como entidad.

III. CONCEPTO DE LA DIVINIDAD

El hecho de que los eslavos identifiquen el numen del clan con la pareja divina de los egipcios—Osiris-Isis—y de los griegos—Artemid-Artemis—nos permite entrever cómo lo entendían. Rod (masculino singular) y Rozanicy (femenino plural) forman una pareja mítica compuesta de un *paredros* y una *paredra;* lingüísticamente, Rozanica se deriva de Rod. Desde el punto de vista de la historia de las religiones podemos clasificarlos en el conocido grupo mítico formado por el dios joven y la diosa madre (cf. Osiris-Isis y Attis-Cibeles). Sin embargo, a falta de datos documentales, no podemos determinar si el dios eslavo es el hijo o el amante de la diosa. Es de suponer que la *paredra* Rozanicy sería una especie de diosa madre rudimentaria, protectora de la fecundidad del clan y señora del reino de los muertos. En los textos es mencionada siempre en plural, lo que indica que era interpretada como una entidad plural.

Entre los eslavos estaba muy difundido el culto de númenes triples o múltiples. Los rusos veneraban a las Vily y las Beregyni que, según los textos, formaban un grupo de 30 ó 39 hermanas. El apelativo divino Trojan (= el triple), que aparece en algunos textos en ruso antiguo, tiene relación con lo anterior. Por otra parte, en las creencias populares servias se ha conservado esta última figura como el jinete nocturno de tres cabezas. Parece, por consiguiente, que se da cierta relación entre la idea que concibe la divinidad como un ser triple y los ídolos policéfalos característicos del culto de los eslavos bálticos. En la religión celta se ha establecido una conexión semejante. La característica fundamental

del numen múltiple consiste en que actúa como un ser único, aunque esté integrado por varios. En Stettin, el dios Triglav («el de las tres cabezas») estaba representado efectivamente en esa forma, respondiendo a lo que sugiere su mismo nombre. «*Erat autem ibi simulacrum triceps, quod in uno corpore tria capita habens Triglaus vocabatur*» (Herbord, 2, 32).

Las imágenes de Svantevit y Arkona tenían cuatro cabezas, cada una de ellas orientada hacia uno de los puntos cardinales. Los ídolos de Garz tenían mayor número aún de cabezas o rostros. En el mayor de los tres templos se hallaba la estatua de Rugievit, cuya cabeza ostentaba siete rostros que sobresalían del mismo cráneo. De su cinturón pendían siete espadas, mientras que en su derecha empuñaba una octava espada desnuda. En el segundo santuario era objeto de culto Porevit, representado con cinco cabezas, pero sin armas. La imagen de Porenutius, en el tercer santuario, ostentaba cuatro rostros, con un quinto en el regazo.

Resulta difícil explicarse el objeto de estas representaciones policéfalas. La interpretación más sencilla es que los paganos trataban de expresar de esta forma la omnipotencia, el poder irresistible de sus dioses. (Sobre este problema, tenemos el dato de que también los eslavos bálticos daban a sus dioses nombres que entrañan la idea de intensidad. Sventovit se deriva de *svent* [«santo, enérgico»]; Jarovit, de *jar* [«excepcionalmente poderoso»]; Rugievit, de *ruj* [«rijo»]).

El *paredros* Rod era probablemente un héroe joven, lo que explicaría el uso frecuente de diminutivos como nombres divinos (Svarozic = «pequeño Svarog»; Bozic = «pequeño dios»). No puede afirmarse que el Rod eslavo fuese un héroe sacrificado, a semejanza de Osiris o Attis. Sin embargo, podría verse un indicio de ello en el hecho de que los santos y patronos que en el proceso de conversión al cristianismo sustituyeron en el culto local pagano a los dioses eran mártires de ordinario. Parece muy sintomático que la Iglesia diera como santo patrón más frecuente a los eslavos occidentales a san Vito, que murió mártir a la edad de doce años.

Los númenes eslavos no tenían en modo alguno carácter funcional. Más bien, cada divinidad tendía a representar en su propia esfera de influencia el principio del poder numinoso. Cada clan, tribu o ciudad esperaba que su numen tutelar le asegurase la prosperidad, la fertilidad, la bendición de los hijos y la protección de los antepasados. Ciertamente, el nombre genérico de *rod* abarca semánticamente todos estos conceptos.

Después del período de expansión, aumentó el ciclo funcional de cada numen. Las familias importantes esperaban que sus empresas políticas y comerciales prosperasen. El rasgo más saliente de las divinidades tribales de los eslavos bálticos era su carácter guerrero. Empeñadas como estaban en una lucha sin cuartel por sobrevivir, aquellas tribus esperaban de sus divinidades toda la ayuda que necesitaban en sus

campañas militares. Thietmar informa que los dioses venerados en el templo de Rethra aparecían portando yelmos y armaduras que infundían pavor (6, 23). Herbord identifica a Jarovit con Marte: «*Deo suo Gerovito, qui lingua latina Mars dicitur*» (3, 6).

Función importante del numen eslavo era la de ser legislador supremo. En Oldenburgo había algunos robles consagrados a Proven, el dios local, y se hallaban dentro de una empalizada. Aparte de los sacerdotes y los sacrificadores, nadie podía penetrar en el recinto. El segundo día de cada semana se reunían en aquel paraje el rey, el sacerdote y el pueblo para administrar justicia (Helmold, 1, 84). También el nombre de aquella divinidad indica su función legislativa (polaco *prawny* = «jurídico, legal»). Zuarasiz, epíteto del dios supremo de los redarios, indica esto mismo; se deriva de la raíz *svar* = «unir, atar» (en ruso, *svariti* = «unir en matrimonio»; *svarshtshik* = «herrero»). En las glosas correspondientes a la versión de la *Crónica de Malala* al ruso antiguo, Svarog se equipara a Hefesto, el herrero, y su función como legislador se pone especialmente de relieve.

Hay indicios de que el numen eslavo del clan poseía rasgos ctónicos muy marcados. Esto no resulta sorprendente, ya que una de sus funciones principales era, después de todo, proteger el reino de los muertos. Además, era resultado de una evolución directa del culto a los manes y a la naturaleza.

Un notable fragmento en ruso antiguo enseña que el aliento vital es insuflado por Dios, y que no es Rod el que «sentado en el aire, forma montículos en la tierra en que nacen los niños» (Mansikka, 306). Esta observación parece estar relacionada con la difundida creencia de que las piedras y los túmulos favorecen la fecundidad. Helmold refiere que los eslavos tenían la extraña costumbre de hacer circular un plato en sus banquetes y rondas de bebedores, con acompañamiento de solemnes invocaciones a los dioses benéficos y maléficos. Se afirma que atribuían todo lo bueno a un dios benéfico y todas sus desventuras a otro maléfico, al que llamaban Zcerneboch, el «dios negro». «*Unde etiam malum deum lingua sua Diabol sive Zcerneboch, id est nigrum deum, appellant*» (1, 52).

Este testimonio ha dado origen a muchas interpretaciones erróneas. Numerosos investigadores han deducido de ahí que los eslavos profesaban una especie de dualismo iranio, pero en las fuentes no aparece rastro alguno de tal cosa. Es de suponer que Helmold se confundió a causa de la noción de «negro», interpretándola en el sentido de la representación cristiana del demonio. El color oscuro, característico de tantas figuras conocidas en la historia de las religiones, parece más bien típico de las divinidades ctónicas. La falta de luz es cosa propia del reino de los muertos, de la tierra y del mundo inferior. De ahí que el término eslavo Zcerneboch (eslavo *cern* = «negro»; *bog* = «dios») no se refiera a un dios malo, sino al aspecto ctónico del numen del clan. Varias fuentes confirman que los eslavos describían a sus dioses

como de color negro. Según el *Liber Miraculorum* del monje cisterciense Herberto, dos viajeros hallaron casualmente un bosque sagrado en el que se alzaba una enorme imagen cubierta de brea (texto en 44). Las tres cabezas de Triglav estaban chapadas de plata (Monachus Prief. 2, 12). Una divinidad de Rügen llamada Tjarnaglofi tenía bigotes de plata *(Knytlinga saga,* 122). Este nombre significa, en sí, «cabeza negra» (polaco *czarny* = «negro»; *glowa* = «cabeza»).

En resumen, puede decirse que los eslavos concebían a su dios como un ser superior que otorgaba a cada miembro de la tribu su porción de felicidad y buena suerte, tanto en lo relativo a la procreación de los hijos como a la obtención de buenas cosechas, larga vida y éxito personal. El paralelismo semántico de los dos términos que en el idioma eslavo responden a la idea de «dios», Rod y Bog, lo ilustran plenamente. Ambos términos significan sucesivamente: 1) riqueza, buena suerte; 2) disfrute de esta buena fortuna, prosperidad; 3) divinidad que distribuye la abundancia y la buena suerte.

IV. RELIGIOSIDAD

El culto entre los rusos apenas fue más allá de los límites de un nivel primitivo. Se hacían sacrificios, principalmente de frutos, aves de caza y domésticas, a las fuentes y ríos, supuestas moradas de los númenes. Todo hace suponer que cuando Vladimiro hizo erigir imágenes divinas cerca de su palacio de Kiev, el hecho constituía una innovación. Aquellos ídolos habían sido tallados en madera, y sus cabezas estaban adornadas con oro y plata. En los textos no hay mención alguna de templos, aunque las excavaciones han revelado la existencia de algunos lugares abiertos para los sacrificios. Parece no haber existido una casta sacerdotal, aunque los textos mencionan con cierta frecuencia a los hechiceros, que ejercían una gran influencia sobre el pueblo.

Los eslavos bálticos, sin embargo, habían desarrollado, en emulación con el cristianismo, un culto espléndido a comienzos del siglo XI. Sus templos se alzaban en parajes de difícil acceso y se hallaban rodeados de fortificaciones. El santuario de los redarios estaba localizado en un extenso bosque donde no se permitía a nadie la entrada. Un sendero conducía a un marjal cercano. En Wollin, el templo se alzaba en una isla del río que se ensanchaba en aquel punto. La famosa fortaleza de Arkona estaba edificada al extremo de un promontorio rocoso que bañaba el mar por tres de sus lados. A pocos metros del templo brotaba una fuente. Vemos, por consiguiente, que los templos alzados por mano de hombre se desarrollaron a partir del culto de la naturaleza y constituían una prolongación del mismo. El templo de Arkona era una construcción rectangular con empalizadas adornadas con relieves ejecutados en madera. En el interior había cortinas pendientes de cuatro postes, formando un espacio cerrado que albergaba la estatua de Svantevit. Los ídolos eran de madera, y llevaban frecuentemente adornos de me-

tal ricamente labrados, ostentando los diversos atributos del dios, como armadura, yelmo, espada, copa, etc. Algunas estatuas eran de dimensiones impresionantes; Svantevit tenía ocho metros de alto, mientras que la imagen de Rugievit en Garz medía tres. En los templos se guardaba además un buen número de objetos sagrados, tales como copas de oro y plata, grandes cuernos de toro incrustados de piedras preciosas, armas doradas, sillas de montar y banderas. Cada santuario guardaba un tesoro que aumentaba regularmente con una parte del botín de guerra, una décima parte para Triglav y un tercio para Svantevit. Este último tenía además a su disposición un séquito privado compuesto por 300 jinetes selectos, que consagraban al templo todo el botín obtenido.

Semejante desarrollo del culto vino a aumentar el prestigio de los sacerdotes. Helmold refiere (1, 36) que los rugianos tenían en gran estima a sus sacerdotes y a su rey. Su oficio consistía en ofrecer sacrificios a los dioses en nombre de los fieles y en determinadas ocasiones festivas. Las fuentes subrayan el hecho de que también se ofrecían sacrificios humanos. Los redarios llegaron incluso a empalar la cabeza *de un obispo en el templo de Rethra (Adam, 3, 51).*

El principal ministerio de los sacerdotes, sin embargo, era la adivinación. Saxo nos ha dejado una viva descripción de la gran fiesta anual celebrada en el santuario de Arkona en honor de Svantevit. Después de la cosecha, las gentes de la isla se congregaban ante el templo. Eran degolladas las víctimas sacrificiales, y los sacerdotes examinaban detenidamente cuánto vino quedaba en el cuerno de Svantevit. De esta manera podía predecirse si la cosecha del año siguiente iba a ser abundante. A continuación, un sacerdote derramaba el vino de aquel cuerno a los pies de la estatua en un gesto de libación. Volvía a llenar la copa y pronunciaba un brindis en honor de la divinidad, suplicándole al mismo tiempo con palabras solemnes que le concediera buena suerte y que otorgara también al pueblo un aumento en su prosperidad y la victoria en la guerra. Luego vaciaba la copa de un sorbo, la volvía a llenar de vino y la colocaba de nuevo en la mano derecha de la imagen. Se ponía entonces ante el sacerdote un pastel de miel del tamaño de un hombre; el oficiante preguntaba al pueblo si era todavía visible. Si la respuesta era afirmativa, expresaba el deseo de que al año siguiente el pastel fuera capaz de ocultarle por completo. El sacerdote se dirigía entonces a los rugianos en nombre de la divinidad, encareciéndoles que permanecieran firmes en sus creencias, en premio a lo cual podían estar seguros de que Svantevit les concedería la victoria por mar y por tierra. Para finalizar, seguía luego un banquete ritual en que los animales sacrificados servían de manjares a todos los presentes; comer y beber en exceso con tal ocasión se consideraba un deber sagrado.

El principal medio utilizado en la adivinación era, sin embargo, el caballo sagrado. El caballo de Svantevit era blanco, y a nadie estaba permitido tocarlo. Sólo el sacerdote podía llevarlo a pastar o montar

en él. El caballo de Triglav en Stettin era negro y de un tamaño impresionante. Cuando el templo de Rethra fue destruido en 1068, el obispo Burchard de Halberstadt personalmente montó el caballo sagrado de Zuarasiz y regresó triunfalmente de este modo a Sajonia *(Annales Augustani)*. En tres centros se usaba aproximadamente el mismo método para averiguar el oráculo del dios por medio del caballo. En Arkona, disponían los sacerdotes tres hileras de espadas, colocadas por pares en cada hilera, con las puntas hacia abajo. Después de pronunciar una solemne plegaria, el sacerdote conducía el caballo por la brida y lo hacía pasar sobre las espadas. Si el caballo las pisaba con la pata derecha, se interpretaba como un presagio favorable y se seguía adelante con los planes proyectados. De lo contrario, no se emprendía acción alguna (Saxo, 14, 547).

Entre los rusos también tenían considerable influencia sobre el pueblo diversos adivinos y hechiceros, que recibían el nombre de *volchvy*. Mucho después de la conversión al cristianismo, todavía seguían desempeñando un papel importante en la vida económica y social. En épocas de guerra y carestía aparecían por las aldeas, inducían al pueblo a sublevarse y provocaban la ejecución de las personas a las que señalaban como culpables de la situación catastrófica. En algunos casos parecían actuar como defensores de los pobres frente a los grupos más acaudalados. La *Crónica de Néstor* refiere que el año 1071, en Novgorod, un hechicero predicó contra el cristianismo e incitó al pueblo a asesinar a su obispo. Este sólo contaba con el apoyo del príncipe, que al final logró dar muerte a traición al hechicero. Para los asuntos menudos de la vida cotidiana, el pueblo recurría a los servicios de los hechiceros, especialmente para curar a los niños enfermos, pero también con motivo de los nacimientos, funerales y transacciones comerciales. En el norte de Rusia, los chamanes fineses eran consultados también por los eslavos.

V. CONCEPTO DEL HOMBRE

Nuestras noticias en cuanto a la antropología de los eslavos son muy escasas y hemos de recurrir exclusivamente, como fuente de información, al culto de los dioses. Los eslavos creían en la vida después de la muerte, aunque, en opinión de Thietmar, «*cum morte temporali omnia putant finiri*» (1, 14). El monje germano, sin embargo, partía del punto de vista cristiano fundado en la creencia en la resurrección y la vida eterna. El punto de vista eslavo, por el contrario, era que la vida en el más allá constituía una prolongación de este mundo, con las mismas características y necesidades. De ahí que los muertos fueran enterrados con toda suerte de atenciones, siendo sepultados con ellos diversos objetos. Se suponía que el otro mundo en manera alguna era un lugar agradable. Más bien se creía que los muertos partían de mala gana de la compañía de sus parientes vivos y que incluso deseaban retornar

a este mundo. Se concebía el alma como una entidad material, llamada *Körperseele* (alma corporal) por Mansikka y *lebender Leichnam* (cadáver viviente) por Wienecke. Lo importante es que, según se creía, entre los muertos y los vivos seguía existiendo un tenue vínculo, expresado en la creencia de que los difuntos influían en la fertilidad de la tierra. La prueba más notoria de ello era la creencia, muy difundida entre los rusos, así como entre otros eslavos, de que quienes habían muerto de muerte violenta no debían ser enterrados, por miedo a que, en venganza, impidieran el renacer de la naturaleza al llegar la primavera. Esta era la razón de que no se les diera sepultura hasta después de Pascua, cuando ya había brotado la nueva vegetación con la primavera. A veces se exhumaban los cuerpos de quienes habían muerto en circunstancias sospechosas, porque se les acusaba de provocar la sequía, las heladas de primavera o las inundaciones. Hasta la época moderna podían verse en las cercanías de casi todas las ciudades rusas unos hoyos profundos abiertos, en los que eran depositados los cuerpos de quienes habían muerto asesinados, ahogados, por suicidio, etc.

Todo ello demuestra que los muertos seguían esencialmente ligados a esta vida. La muerte significa la pérdida de la vida, que ha de ser recuperada lo antes posible. En nuestra opinión, por consiguiente, los eslavos creían en un movimiento cíclico de la vida a través de la muerte y hacia una renovación de la vida, bajo la influencia de la alternancia de las estaciones. Del mismo modo que la vegetación florece, muere y vuelve a florecer en un ritmo eterno, los muertos pasan cierto tiempo en el otro mundo, pero luego retornan de nuevo a la vida a través del seno de las mujeres del clan. Como consecuencia de ello, la esperanza cristiana de salvación resultaba totalmente ajena a los eslavos, y *viceversa*, este concepto cíclico-biológico debió de parecer a los misioneros una filosofía inaceptable de la vida basada en la materia. Las homilías y los escritos polémicos contienen innumerables referencias a esta antítesis: los paganos rendían culto a la creación en vez de al creador. En su ignorancia ensalzaban a la naturaleza en lugar del dios invisible. Los númenes del clan actuaban como motores de este ritmo cósmico; los fieles, por consiguiente, no emprendían acción alguna sin antes haber aplacado a su numen y suplicado su aprobación. De este hecho podemos deducir que los eslavos no creían en el destino conforme al sentido clásico del término, es decir, en un poder que tiene predeterminados inalterablemente los acontecimientos desde toda la eternidad. Esto explica que el bizantino Procopio escribiera acerca de los eslavos: «*fatum minime norunt, nedum illi in mortales aliquam vim attribuant*».

VI. BREVE HISTORIA DE LOS ESTUDIOS REFERENTES A ESTA RELIGION

1. *Período de 1920 a 1940*

Hacia 1920 atrajo el paganismo la atención y el más profundo interés por parte de los eslavistas. Los más famosos investigadores de la época tomaron parte en este campo concreto de la investigación (L. Niederle, A. Brückner, V. Jagic). Se llevaron entonces a cabo tareas fundamentales en muchos ámbitos. Se recogieron todas las fuentes escritas que pudieron hallarse y se las hizo objeto de un análisis crítico. Se puso en claro la completa inutilidad de algunos textos y la relativa credibilidad de otros. Quizá se llevó demasiado lejos el escepticismo en algunas ocasiones (Brückner, Mansikka), pero, en conjunto, esta actitud produjo resultados muy saludables. Se desecharon algunos puntos de vista tradicionales, románticos, que carecían de todo apoyo en las fuentes. Se estableció la necesaria infraestructura para ulteriores investigaciones, con vistas a lo cual se compiló el catálogo crítico de las fuentes dignas de confianza (Mansikka, Meyer).

Por otra parte, a pesar de las polémicas y opiniones divergentes (Niederle, Brückner, Anickov), se llegó a trazar un cuadro general del paganismo eslavo. Dominada en sus orígenes por un manismo y un animismo primitivos, esta religión se creía haber evolucionado paulatinamente hacia un sistema politeísta compuesto por divinidades con rasgos antropomórficos y dotadas de funciones más o menos características. Se recusó el dualismo de origen iranio, propugnado por un par de francotiradores.

Se creía que este paganismo había sufrido en su etapa final un fuerte desarrollo, sobre todo externo y especialmente entre los eslavos bálticos, marcado por un aumento del número de los dioses, la formación de una casta sacerdotal y la expansión del culto.

Sin embargo, quedaba por resolver un gran número de problemas, entre ellos:

1) la naturaleza de la evolución desde las formas primitivas a las más elevadas;

2) la relación existente entre los númenes indoeuropeos, los eslavos comunes y los locales;

3) el origen de los dioses: demonios evolucionados o sus derivaciones;

4) la intensidad de los influjos iranio y germánico.

2. *Período entre 1940 y 1950*

En 1940 publicó E. Wienecke su exhaustivo estudio sobre la religión de los eslavos occidentales, que levantó una fuerte polémica. El juicio del investigador alemán resultó muy severo. Fundándose en un nuevo y extremadamente crítico análisis de las fuentes, admitía única-

mente las formas primitivas. La religión eslava, en su opinión, no había sido otra cosa que un polidemonismo totalmente abocado al culto de la naturaleza. Los númenes de los eslavos occidentales no habían sido otra cosa que demonios aumentados, meramente locales, mientras que los templos servían únicamente para colgar en ellos atributos, como armas, sillas de montar, etc. Las imágenes policéfalas, de las que dan claro testimonio las fuentes, habían existido, se afirmaba, únicamente en la imaginación de los cronistas.

Wienecke sufría en sus investigaciones las consecuencias de un serio apriorismo. Partía del supuesto de que el nivel cultural de los eslavos era muy bajo y que hasta las pocas formas culturales que desarrollaron eran de origen germánico. De ahí que, a pesar de su completo dominio de las obras hasta entonces publicadas sobre este problema y de sus indiscutibles méritos, Wienecke sostuviera unos puntos de vista que difícilmente podrían considerarse aportación positiva al conocimiento del paganismo eslavo. Hay que admitir, sin embargo, que el escepticismo de Wienecke ha venido bien para desechar numerosas opiniones tradicionales. Este autor demostró que, al menos por ahora, el mejor procedimiento científico consiste en tratar por separado los datos relativos a los eslavos bálticos y a los rusos, en vez de intentar reconstruir un supuesto sistema común eslavo.

El estudio crítico y erudito de B. O. Ungebaun, publicado en 1948, resulta mucho más equilibrado. Sin perder de vista los prejuicios de Wienecke, Ungebaun aceptaba la postura crítica del investigador alemán. Sus comentarios sobre la estructura y la evolución de la religión eslava resultan circunspectos. Aceptando las fuentes en su justo valor, expresó sus preferencias por una descripción estática y sincrónica de esta etapa final. De ahí que no intentara reconstruir un panteón eslavo común; rusos y bálticos son objeto de estudios por separado. No pretendió postular relación alguna entre los númenes rusos. Su acertada opinión era que los dioses de los eslavos bálticos carecían de funciones especializadas y que entre ellos no había nada que se pudiera asemejar a una relación jerárquica. Rechazó cualquier influjo iranio.

3. *Período entre 1950 y nuestros días*

La cautelosa actitud de Ungebaun nos enseñó a distinguir entre lo cierto y lo dudoso, pero nos dejó, en algunos aspectos, con las manos vacías. Esto es algo que ninguna ciencia puede aceptar; fue necesario abrir nuevos caminos. A partir de los años cincuenta se ha venido centrando la atención en el problema de la influencia irania. El estudio de R. Jakobson en 1950 señaló el comienzo de esta nueva tendencia. Con ayuda de la lingüística comparada llegó a la conclusión de que el vocabulario religioso de los eslavos es notablemente parecido al de los iranios. Según este autor, ambos pueblos experimentaron una evolución semántica común, especialmente bajo la presión cultural de los iranios. Una vez establecido este dato, Jakobson expresó sus puntos de

vista acerca del panteón eslavo: a su entender, era en gran parte común a todos los eslavos, y en parte de origen indoeuropeo, manifestando un grado considerable de dependencia con respecto al panteón iranio. El punto más débil en el razonamiento de Jakobson consiste en que se funda principalmente en argumentos lingüísticos expuestos a una crítica, no siempre confirmados por las fuentes y, por ello, artificiales en cierta medida. Los estudios de Jakobson orientaron la atención de nuevo en este terreno hacia el concepto de un dios supremo común a todos los eslavos, situado habitualmente bajo el signo del dios solar. El argumento básico de la mayor parte de los sumarios publicados en los últimos quince años es idéntico: las mutuas relaciones existentes entre las mitologías eslava e irania prueban que los eslavos tenían uno o más dioses supremos, heredados de los indoeuropeos. Los númenes de los eslavos bálticos se consideran como diferenciaciones locales de los dioses supremos.

En los últimos años va ganando terreno la idea de que han de tenerse en cuenta las condiciones políticas y sociales de la primitiva sociedad eslava por una parte y las principales etapas de la evolución histórica por otra, cuando se trata de interpretar su religión. Se saca de ahí la conclusión de que aquella religión constituía un cuerpo heterogéneo de estratos y elementos divergentes, contradictorios a veces. Dittrich, por ejemplo, en un estudio publicado en 1961, se esfuerza por determinar la estratificación de la religión eslava distinguiendo cuatro niveles que se interpenetraron en el curso de la evolución histórica. El inconveniente de este método es que en la investigación se aplican determinados conceptos arqueológicos, etnológicos y prehistóricos hasta cierto punto hipotéticos y en modo alguno respaldados por los textos.

Digamos, para concluir, que los investigadores de la Rusia soviética apenas han tomado parte en estas tareas. Lógicamente, después de la revolución, el interés objetivo por los problemas religiosos quedó reducido al mínimo en Rusia. Como consecuencia, la investigación soviética en el campo de la historia de las religiones se ha limitado durante mucho tiempo a seguir las huellas de Occidente. Afortunadamente, en los últimos años se advierte un cambio en esta situación. Se ha publicado cierto número de importantes estudios sobre problemas generales o concretos (Ivanov y Toporov). Es de esperar que en el futuro aumente el interés de los investigadores rusos por el paganismo eslavo.

BIBLIOGRAFIA SELECTA

Fuentes

J. Mansikka, *Die Religion der Ostslaven* I, Quellen (Helsinki 1922).
C. M. Meyer, *Fontes historiae religionis slavicae* (Berlín 1931).
A. Brückner, *Die Slaven*, en A. Bertholet, *Religionsgeschichtliches Lesebuch* 3 (Tubinga ^{2}1926). Antología de fuentes en traducción alemana.

Obras principales

E. V. Anitshkov, *Jazytshestvo i drevnjaja Rus'* (San Petersburgo 1914).
— *Poslednija raboty po slavjanskim religioznym drevnostjam:* «Slavia» 2 (1923-24).
A. Brückner, *Mitologia slava* (Bolonia 1923).
— *Mythologische Thesen:* «Archiv f. slav. Phil.» 40 (1926).
V. Cajkanovic', *O srpskom vrhovnom bogu* (Belgrado 1941).
Z. R. Dittrich, *Zur religiösen Ur- und Frühgeschichte der Slaven:* «Jahrbücher f. Geschichte Osteuropas» N. F. 9 (Wiesbaden 1939).
F. Haase, *Volksglaube und Brauchtum der Ostslaven* (Breslau 1939).
V. V. Ivanov y V. N. Toporov, *Slavjanskije jazykovyje modelirujushtshije semiotitshekije sistemy* (Moscú 1965).
V. Jagic, *Mythologische Skizzen* I: «Archiv f. slav. Phil.» 4 (1880).
R. Jakobson, *Slavic Mythology*, en *Standard dictionary of folklore, mythology and legend* II (Nueva York 1950).
G. Kostrzewski, *Les origines de la civilisation polonaise* (París 1949).
K. Moszynski, *Kultura ludowa Slowian* II, *Kultura duchowa* (Cracovia 1934).
L. Niederle, *Víra a nábozenství*, en *Zivot starých Slovanu* VI (Praga 1916).
— *Manuel de l'antiquité slave* II (París 1926).
Th. Palm, *Wendische Kultstätten* (Lund 1937).
P. Pascal, *La religion des Anciens Slaves*, en M. Brillant y R. Aigrain, *Histoire des religions* 5 (París 1958).
R. Pettazzoni, *The Slavs*, en *The all-knowing God* (Londres 1956).
N. Reiter, *Mythologie der alten Slaven*, en *Wörterbuch der Mythologie* I, 6 (Stuttgart 1962).
St. Roznіecki, *Perun und Thor:* «Archiv f. Slav. Phil.» 23 (1901).
A. Schmaus, *Zur altslavischen Religionsgeschichte:* «Saeculum» 4 (1953).
A. Stender-Petersen, *Russian Paganism*, en *Russian Studies, Acta Jutlandica*, 28, 2 (Copenhague 1956).
B. O. Unbegaun, *La religion des Anciens Slaves:* «Mana» 2, III (París 1948).
F. Vyncke, *Méthode comparative et postulats méthodiques dans l'étude de la religion des Anciens Slaves*, en *Communications présentées par les slavisants de Belgique au Ve Congrès internat. de Slavistique à Sofia* (Bruselas 1963).
— *La divination chez les Slaves*, en *La divination* (París 1968).
E. Wienecke, *Untersuchungen zur Religion der Westslaven* (Leipzig 1940).

LAURETTE SEJOURNE

Ciudad de México, México

LA ANTIGUA RELIGION MEXICANA

I. ESENCIA

La religión, por tratarse de una compleja y profunda visión del universo, constituye un fenómeno espiritual imposible de circunscribir en los límites de una sencilla definición; sólo puede traducirse mediante un vigoroso lenguaje simbólico. Los investigadores, si no quieren verse condenados a un silencio estéril, habrán de subrayar ciertos aspectos a expensas de otros, construyendo una especie de estructura que responda verdaderamente a su carácter fundamental. Mirada bajo esta perspectiva, podemos definir la esencia de la religión prehistórica como la suma de conocimientos y prácticas que permiten al hombre superar su condición terrena, con vistas a transformarse en una realidad que, conjuntando dos términos opuestos, los salve de la finitud. En efecto, el núcleo central de la religión parece haber sido la creencia en que la movilidad creadora encarnada en el hombre es capaz de redimir la *inertia* perecedera no sólo de la materia, que por definición es crasa y fungible, sino también de la misma eternidad, una eternidad espiritual que, si no es sustentada por la criatura humana durante el fugaz instante de su existencia, quedaría condenada a la condición de una inmovilidad abstracta, a una pureza demasiado absoluta como para resultar viable. Trataremos de situar esta singular creencia en su contexto adecuado.

II. EVOLUCION HISTORICA

La civilización del pueblo que ocupó en otros tiempos los actuales territorios mexicanos y la América Central está basada en el mensaje religioso que expresó continuamente, desde sus comienzos hacia el siglo v a.C., hasta la colonización europea en el siglo xvi d.C. La liturgia, si bien permaneció fiel a los mitos, instituciones e iconografía tradicionales, recibió en ocasiones una reorientación política; ello entrañó graves riesgos cuando, cincuenta años antes de que llegaran los españoles, los actos simbólicos se convirtieron en actos de intimidación. Fue entonces cuando se aplicó la tortura y la muerte públicamente en nombre de una libertad espiritual que la clase gobernante tuvo buen cui-

dado de no aceptar. Los sacrificios humanos demuestran hasta qué punto era firme aquella fe religiosa, incluso después de haberse convertido en una burla. Allí estaban las semillas de la destrucción final en que acabaría la antigua cultura mexicana, ya que los conquistadores pudieron apoderarse de aquel vasto territorio precisamente en virtud de su alianza con un pueblo que había sido brutalmente sometido por los aztecas.

III. IDEA DE LA DIVINIDAD

La esencia de lo divino consiste en una imperativa necesidad de fundirse con la materia y en su dependencia con respecto al mundo de las formas con el que anhela mezclarse. Dicho con otras palabras, aunque originalmente su esencia era absolutamente otra y extraña, necesita escapar de su propia soledad para fundirse con una realidad menos pura. Una realidad de grado inferior que se esfuerza por crear.

El sacrificio de su pureza se describe en el mito de la creación de los Cuatro Soles, o Cuatro Edades, cada uno de los cuales emerge como resultado de la lucha entre dos dioses. Cuando muere el Cuarto Sol queda el universo en una situación intensamente dramática. La tierra y el cielo se han detenido en su camino. Como en anteriores cataclismos, los dioses son impotentes para restaurar el orden cósmico, del que ellos mismos dependen. «¿Quién habitará ahora, pues que se estancó el cielo y se paró el Señor de la tierra, quién habitará, oh dioses?» *(Leyenda de los Soles,* 120).

Los dioses hacen todo lo posible para dar vida a la humanidad. Al arrebatar del más allá aquella inmortalidad que parece esencial para su supervivencia, la criatura de la Quinta Edad hace un pacto con la muerte. Quetzalcóatl consigue llegar al país de los muertos. Emprende un peligroso descenso hasta las bóvedas de la tierra y lucha contra el sombrío Señor del mundo inferior. Llega casi a perder la esperanza de lograr la victoria, pero, a pesar de su pánico, consigue rescatar los huesos de su padre, que rocía con su propia sangre.

De la nueva humanidad que de ahí resulta, surge el personaje cuyo cuerpo, envuelto en llamas, se convierte en Sol del Movimiento, que salva a la humanidad de las tinieblas exteriores. El primer acto consciente del hombre transfigurado consiste en pedir que los dioses sean sacrificados. Repentinamente inmovilizado en los cielos, dice a los dioses—aterrorizados por la amenaza de un nuevo cataclismo—que no piensa moverse hasta que todos ellos estén muertos. «E inmediatamente hubo mortandad de dioses, ¡ah!, ¡ah!, en Teotihuacán» *(Leyenda de los Soles,* 122). Según otras versiones, este corazón de hombre, transformado en energía solar, pide a los dioses que se sacrifiquen para que él pueda continuar su impulso redentor.

La desaparición de la divinidad precisamente cuando, en gran parte gracias a sus propios esfuerzos, ha dado cumplimiento a sus deseos,

sólo puede significar que ya ha logrado unirse con su sustancia. De esta forma, su aceptación del destino deja de parecer absurda. Acepta la muerte porque ya ha completado su tarea. (En el mito, esto se menciona únicamente después de su muerte). La voluntad del Quinto Sol exige que su esencia se funda en una realidad superior.

Al subrayar el dolor y la valentía de este sacrificio con capacidad creadora, otra versión del mito confirma la importancia que implica esta decisión de la divinidad, que la lleva y capacita para superar un estado que, lejos de ser el ideal, se presenta como un mero paso hacia una realización superior.

El relato alude a un gran sacerdote, soberano de un reino muy importante, que parece haberse escondido para toda la eternidad en un estado de piadoso retiro. Pero todo cambia con la llegada de unos mensajeros que penetran en lo más profundo de su santuario y le persuaden de que salga fuera. Se sirven de la estratagema de ofrecerle un cuerpo, después de muchas deliberaciones, en las que se propuso también darle a beber pulque, para que se embriagara y pusiera término a su penitencia. «Primero fue Tezcatlipoca; cogió un doble espejo de un jeme y lo envolvió, y cuando llegó a donde estaba Quetzalcóatl, dijo a sus pajes que le custodiaban: 'Id a decir al sacerdote: ha venido un mozo a mostrarte, Señor, y a darte tu cuerpo'. Entraron los pajes a avisar a Quetzalcóatl, quien le dijo: '¿Qué es eso, abuelo y paje? ¿Qué cosa es mi cuerpo? Mirad lo que trajo y entonces entrará'. El no quiso dejarlo ver y les dijo: 'Id a decirle al sacerdote que yo en persona he de mostrárselo'. Fueron a decirle: 'No accede; insiste él en mostrártelo, Señor'. Quetzalcóatl dijo: 'Que venga, abuelo'. Fueron a llamar a Tezcatlipoca; entró, le saludó y dijo: 'Hijo mío, sacerdote Ce Acatl Quetzalcóatl, yo te saludo y vengo, Señor, a hacerte ver tu cuerpo'. Dijo Quetzalcóatl: 'Sé bien venido, abuelo'. A lo que el otro respondió: 'Hijo mío, sacerdote, yo soy tu vasallo; vengo de la falda de Nonohualcatépetl; mira, señor, tu cuerpo'. Luego le dio el espejo y dijo: 'Mírate y conócete, hijo mío; que has de aparecer en el espejo'. En seguida se vio Quetzalcóatl; se asustó mucho y dijo; 'Si me vieran mis vasallos, quizá corrieran'» *(Anales de Cuauhtitlán,* p. 8).

Embriagado con el licor terrenal que le dan sus tentadores, Quetzalcóatl experimenta el deseo carnal. Después de una noche de amor con la hermosa Quetzalpétatl, abandona su reino, llorando amargamente:

«Cuando amaneció se entristecieron mucho y se ablandó su corazón. Luego dijo Quetzalcóatl: 'Desdichado de mí'. Y cantó la canción lastimera que para irse de allí compuso: 'Mala cuenta de un día fuera de mi casa. Que los ausentes de aquí se enternezcan, lo tuve por dificultoso y peligroso. Esté y cante solamente el que tiene el cuerpo de tierra: yo no había crecido con la aflicción del trabajo servil... ' Luego se fueron a a Tlillan Tlapallan, el quemadero... Luego que se atavió, él mismo se prendió fuego y se quemó... Vieron encumbrarse el corazón de Quetzalcóatl. Según sabían, fue al cielo y entró en el cielo. Decían los viejos que

se convirtió en la estrella que al alba sale; así como dicen que apareció, cuando murió Quetzalcóatl, a quien por eso nombraban el Señor del alba» *(Anales de Cuauhtitlán,* p. 10).

Un texto tan preciso no admite malentendidos. Cuando vio un rostro de carne, que hasta entonces le era desconocido, Quetzalcóatl se sintió asustado. Espíritu y materia se habían conjugado, con lo que se produjo una situación de ambigüedad intolerable. Pero lo que sorprende en la exposición de este viejo tema es que, en vez de significar una caída o una degradación, el encuentro del espíritu y la materia se convierte en condición necesaria para la salvación del espíritu. En vez de sentirse paralizado por la angustia de sumergirse en la multiplicidad, Quetzalcóatl actúa inmediatamente no para recuperar su perdida unidad inmutable, sino otra unidad distinta, la que podrá adquirir salvando el abismo que le separa del objeto recién descubierto, con el que podrá así identificarse. El Espíritu, dicho de otro modo, lejos de considerar el cuerpo como un obstáculo absoluto, lo convierte en instrumento de redención, una redención que es también, cosa sorprendente, necesaria a la esencia divina.

IV. CULTO

Esa misma unidad dialéctica entre tierra y cielo que entraña el concepto de lo divino vuelve a manifestarse en el culto. Porque al ser invocados los dioses en los ritos del hombre, queda peligrosamente comprometida la integridad de aquéllos.

Los cronistas afirman que el objeto central del culto era una imagen a la que iban dirigidas las plegarias y las ofrendas, y que, al revés de lo que ocurre en las restantes religiones, no era idolizada, sino que después de cada ceremonia era destruida. Las imágenes se confeccionaban de nuevo antes de cada ritual; eran de madera, resina, papel o harina comestible, según la ocasión. Luego eran quemadas o desmembradas, y los fragmentos se repartían siempre entre los asistentes. En determinadas ocasiones solemnes los fragmentos de la imagen no podían consumirse a menos que quienes las recibían hubieran pasado todo un año de retiro en el templo.

Aunque ya no existen los materiales perecederos, por la investigación arqueológica nos es conocida la actitud que se adoptaba con respecto al dios; en ciertos lugares milenarios, el dios aparece representado únicamente en pinturas murales, sin que haya rastros de cualquier otro tipo de imagen. Al finalizar cada ciclo de 52 años, aquellas estancias eran destruidas, y los fragmentos de muro en que se hallaba representada la imagen divina se utilizaban como base para edificar encima otra habitación. La imbricación de estos diferentes niveles arquitectónicos —cuatro normalmente, llenos de formas y colores— es indudablemente uno de los rasgos más notables que presenta el panorama arqueológico mexicano.

Al igual que las descripciones del siglo XVI, estas habitaciones, que datan de los comienzos de nuestra era, evocan el mito del primer encuentro del espíritu con la materia, verdadero eje de toda la religiosidad precolombina. Se trata de una religiosidad tan profundamente enraizada que cuando se transformaba en una ideología política y se interpretaban al pie de la letra los dogmas espirituales, resultaba capaz de imponer un reinado del terror.

1. *El fuego*

El fuego era el elemento fundamental de las actividades del culto, ya que la ofrenda más habitual consistía en el humo de los objetos quemados. Las pruebas etnológicas y arqueológicas (entre estas últimas incontables braseros y pebeteros) demuestran que acontecimientos tales como las comidas familiares, las bodas, los funerales, los nacimientos, las coronaciones o los espectáculos litúrgicos eran santificados mediante hogueras en las que se amontonaban los más diversos objetos: alimentos, incienso, imágenes, papel manchado con la propia sangre sacrificial, etc.

2. *La oración*

Las oraciones, que consistían en una súplica moral, eran recitadas por los sacerdotes, los sabios, los ancianos o aquellas personas que por su dignidad o su oficio ostentaban alguna autoridad dentro del grupo. Sus palabras muestran una ética extraordinariamente elevada y su belleza nos recuerda que los antiguos mexicanos consideraban el uso de la palabra como un arte.

3. *El sacrificio*

Para iniciarse en las órdenes caballerescas conocidas como Aguilas y Tigres, lo que llevaba consigo un enorme prestigio social, los candidatos habían de permanecer en prolongado retiro espiritual, durante el cual se ofrecían, como principal sacrificio, gotas de la propia sangre. Hemos de añadir también que los sacrificios humanos, relacionados por los europeos con esta religión, sólo se practicaron durante los cincuenta años que precedieron a la llegada de los españoles, y fueron el resultado de las guerras provocadas por la urgente necesidad de «espacio vital» a causa de la explosión demográfica que se menciona en los escritos de esta época.

4. *Sacramentos*

La comunicación entre el individuo y las fuerzas sobrenaturales se realizaba mediante unas acciones religiosas ejecutadas por especialistas. Su carácter era autenticamente sacramental.

El *bautismo* consistía en una aspersión con agua, a la que acompañaba la plegaria dirigida a la divinidad adecuada (Chalchiuhtlicue). Estos ritos, ejecutados por la madrina, tenían por finalidad eliminar toda impureza del recién nacido.

Era frecuente la *eucaristía*, o dicho con otras palabras, la asimilación de un alimento que se ha embebido de la esencia divina. Ya hemos visto cómo en la mayor parte de los ritos el cuerpo del dios era repartido entre los asistentes. El sentido de esta práctica se advierte con toda claridad gracias a los actos de purificación que previamente se ejecutaban, así como en la distribución ritual que hacían los aztecas de los despojos de las víctimas, que se suponían encarnaciones de la divinidad.

La *confesión* tenía carácter de penitencia privada, entre el sacerdote y el penitente. Era algo muy importante en la vida de cada individuo, especialmente de los adultos. Incluso en la esfera social se respetaba el perdón de las ofensas.

El *sacerdocio*. El sacerdote era el único lazo de unión entre la tierra y el cielo. El sacerdocio, por consiguiente, constituía un orden sagrado regido por severas exigencias, especialmente la castidad, la humildad y el desprendimiento.

El *matrimonio* se legitimaba mediante ritos presididos por una madrina y en presencia del fuego. La unión del hombre y la mujer se simbolizaba mediante la acción de anudar las vestiduras de la pareja, con lo que se aludía a su unión indisoluble.

5. *Personas sagradas*

El sabio era considerado socialmente superior a todos los demás hombres. En los textos es descrito en su condición de guía espiritual: «... una luz, una antorcha, una gran antorcha que no da humo... Poseedor de la verdad, nunca cesa de amonestar. Hace sabios los rostros de los demás, hace que los otros hombres adquieran un rostro, les ayuda a alcanzar figura. Abre los oídos, ilumina...» (Bernardino de Sahagún).

6. *Mitología*

La base de todo conocimiento residía en los mitos, que por ello mismo constituían el cuerpo doctrinal que regía el destino personal y colectivo. Como ocurre con toda expresión cultural, la liturgia hacía amplio uso de esta fuente. Las fiestas religiosas, que ocupaban una parte tan importante de la vida de la ciudad, consistían simplemente en una ilustración de los misterios primordiales contenidos en los mitos.

V. CONCEPTO DEL HOMBRE

1. *La creación del hombre*

El hombre es el resultado del deseo que sintieron los dioses de fundirse con la materia a fin de crear un fenómeno que introdujera el *movimiento* en el mundo. Cuando, después de cuatro intentos fallidos se hubo hecho realidad este deseo, el material de que está compuesto el cuerpo humano se diferenció del resto de la naturaleza por su capacidad

para asimilar una sustancia celeste. La divinidad es «dadora de la lluvia de fuego» que permite germinar al hombre, y que es otorgada por *Tláloc*.

Nótese que los mitos se refieren a la creación únicamente en cuanto que ésta afecta al hombre, ya que las edades que van siendo destruidas se diferencian únicamente por el destino que cabe a sus habitantes. La humanidad es totalmente exterminada en la edad *Cuatro Tigres*, pero reaparece, aunque para ser eliminada de nuevo. Al final de la edad *Cuatro Vientos* los hombres son transmutados en monos. En la edad *Cuatro Lluvias de Fuego* es destruida una nueva humanidad por un fuego que convierte a los hombres en pájaros. Durante el diluvio que pone fin a la edad *Cuatro Aguas*, los seres humanos se convierten en peces.

Puesto que cada una de las sucesivas regeneraciones se debe a que una pareja de dioses no puede aquietarse hasta que el mundo es iluminado por una estrella brotada de un seno mortal, podemos suponer que es precisamente esa estrella lo que buscan con tanto desasosiego los dioses. El carácter de esta búsqueda queda subrayado por su misma confesión de que son incapaces de restaurar el orden del universo sin el concurso del hombre. De hecho, de entre todas las criaturas resucitadas por Quetzalcóatl, los dioses eligen una destinada a salvar al mundo de la amenaza siempre presente de aniquilación: «... llamaron a Nanáhuatl y le dijeron: 'Ahora tú guardarás el cielo y la tierra'» *(Leyenda de los Soles*, 121).

Sorprendentemente rechazó Nanáhuatl este privilegio. Después de una larga y penosa iniciación, Nanáhuatl, deforme y purulento, se convierte en el Quinto Sol, la más brillante de las estrellas. Su carne podrida parece haber jugado un papel decisivo, pues el mito le opone un personaje hermoso y sano que, sin embargo, fracasa siempre, mientras que él logra el éxito.

«El nombre del Quinto Sol es Naollin (Cuatro Movimientos). Este ya es de nosotros, de los que hoy vivimos. Esta es su señal, la que aquí está, porque cayó en el fuego el Sol, en el horno divino de Teotihuacán. Este verdadero Sol de Topiltzin de Tollan, de Quetzalcóatl» *(Ibid.*, p. 122).

Puesto que la victoria consiste en introducir el universo en la edad del movimiento, sus diferentes etapas deben reflejar la historia de la lenta elevación de la materia a partir de su inercia original, su salvación de la nada gracias al espíritu que termina por habitar en ella.

2. *La naturaleza humana*

En el pensamiento precolombino ocupa un puesto capital esta concepción del ser humano como un haz de elementos contradictorios. Se aprovecha toda ocasión para subrayar lo milagroso de las distintas fases recorridas hasta su aparición en el mundo. Este simbolismo viene determinado no sólo por los jeroglíficos, sino incluso por las formas,

desde la planificación de las ciudades y la arquitectura hasta el estilo de las indumentarias. Todo ello, así como la mitología, demuestra que la creación no es obra de un solo protagonista, sino resultado de la convergencia de varias voluntades, como respuesta del espíritu a una llamada que lanza el objeto, de lo uno a lo múltiple. Es significativo que, en el relato transmitido por Sahagún, el sacerdote, al salir de su retiro, se dirige al mensajero que trae el espejo diciéndole que ha tardado mucho en llegar, «porque te estoy aguardando muchos días ha» (vol. I, 298). Por otra parte, el drama de la materia está representado en la serpiente emplumada, sobre la que se inclina el pájaro celeste. Hay indicios de que el espíritu no es el único afectado por este acontecimiento, ya que la conducta del «portador de un cuerpo terreno» se distingue por su sed de conocimiento y también por la intuición de que existe detrás de todo un mundo de realidad nunca vista. Pues lo cierto es que el santo sacerdote no advierte al principio su propia carne, al igual que el reptil, incapaz también de saber qué descubrirá como resultado de sus esfuerzos. Cada cual se mueve hacia su objetivo por un impulso ciego.

3. *Destino del hombre*

Lo humano se concibe como un esfuerzo, una perpetua actividad orientada a la comunicación de un movimiento liberador a toda la naturaleza. Se trata de una ardua labor; si nos fijamos en las diosas, veremos todo el sufrimiento que llevaba consigo esta empresa. En el mito del nacimiento de Huitzilopochtli, por ejemplo, la materia angustiada sufre por su propia elección, por haberse adherido a un principio que la lleva a superar sus propios límites. En todo ello resuena un intenso pathos:

«... hay una sierra que se llama Coatepec junto al pueblo de Tula, y allí vivía una mujer que se llamaba Coatlicue, que fue madre de unos indios que se decían Centzonhuitznahua, los cuales tenían una hermana que se llamaba Coyolxauhqui; y la dicha Coatlicue hacía penitencia barriendo cada día en la sierra de Coatepec, y un día aconteciόle que andando barriendo descendiόle una pelotilla de pluma, como ovillo de hilado, y tomόla y púsola en su seno junto a la barriga, debajo de las naguas y después de haber barrido quiso tomar y no la halló de que dicen se empreñó; y como vieron los dichos indios Centzonhuitznahua a la madre que ya era preñada, se enojaron bravamente diciendo: '¿Quién la empreñó, que nos infamó y avergonzó?' Y la hermana que se llamaba Coyolxauhqui decíales: 'Hermanos, matemos a nuestra madre que nos infamó, habiéndose a hurto empreñado'. Y después de haber sabido la dicha Coatlicue, pesόle mucho y atemorizόse, y su criatura hablábala y consolábala, diciendo: 'No tengas miedo, que yo sé lo que tengo de hacer'. Y después de haber oído estas palabras la dicha Coatlicue, aquietόsele su corazón y quitόsele la pesadumbre que tenía; y como los dichos indios Centzonhuitznahua habían hecho y

acabado el consejo de matar a la madre, por aquella infamia y deshonra que les había hecho, estaban enojados mucho, juntamente con la hermana que se decía Coyolxauhqui... y los dichos indios... habían tomado las armas y se armaban para pelear... Uno de ellos que se llamaba Quauitlicac, el cual era como traidor... luego se lo iba a decir a Huitzilopochtli, que aún estaba en el vientre de su madre, dándole noticia de ello; y le respondía diciendo el Huitzilopochtli: 'Oh mi tío, mira lo que hacen y escucha muy bien lo que dicen, porque yo sé lo que tengo de hacer'» (Sahagún I, 286-87).

El tío dio entonces noticia exacta de los planes que tramaban los enemigos del dios, y que «ya llegaban al medio de la sierra, y más dijo... '¿Adónde llegan?', y le dijo que ya llegaban y estaban ya muy cerca, y delante de ellos venía la dicha Coyolxauhqui. Y en llegando los dichos Centzonhuitznahua nació luego el dicho Huitzilopochtli trayendo consigo una rodela que se dice *teueuelli*, con un dardo y vara de color azul... Y dijo a uno que se llamaba Tochancalqui que encendiese una culebra hecha de teas... y con ella fue herida la dicha Coyolxauhqui, de que murió hecha pedazos, y la cabeza quedó en aquella sierra que se dice Coatepec» (Sahagún I, 488).

Los hermanos fueron perseguidos sin descanso y arrojados de la sierra. Muchos de ellos perecieron. Estos acontecimientos, ritualmente representados durante las fiestas en honor de Huitzilopochtli, posiblemente significan el *movimiento* que el dios engendra en el hombre. Entre tanto, la hermana, que representa a la naturaleza, yace con sus miembros esparcidos por la colina de la serpiente (la serpiente es el signo de la tierra).

Esta leyenda parece describir las etapas por que atraviesa inevitablemente la naturaleza humana, y de hecho constituyen el segundo acto del drama; después de las lamentaciones del rey sacerdote en el primer acto, presenciamos la lucha desesperada del espíritu sepultado en la tierra. Porque, a pesar de haber entrado definitivamente en la acción, su destino depende por completo de la diosa madre. Si, sorda a la voz que escucha en su interior, capitula, el espíritu que mora en ella perecerá en su prisión. El riesgo que amenaza, por tanto, a esta parcela de naturaleza rebelde que es el ser humano está precisamente en que puede hundirse en la ciega fragmentación, en el peligro de perder la oportunidad de integrarse en el tiempo creador, cayendo en la inmovilidad, como la decapitada hermana de Huitzilopochtli.

La muerte de que la diosa será víctima, a pesar del aparente final feliz (en realidad, madre e hija están inextricablemente confundidas en las distintas variantes del mito), señala el avance más allá de la propia situación. La unidad que con la muerte llega a ambos extremos está simbólicamente representada por Xochipilli, criatura de cuerpo rojo, desollado, que se relaciona con las flores, los pájaros y las mariposas (tres aspectos de las almas de los muertos), símbolo del espíritu cuando éste ha conseguido por fin liberarse de la envoltura que lo so-

focaba. Ahora bien, Huitzilopochtli es, al igual que Xochipilli, un dios sol vestido de plumas, también relacionado con las flores y las mariposas. (Durante las fiestas que se le dedican hay un día consagrado enteramente a recoger flores; por otra parte, la mariposa es el jeroglífico del sol y de la llama). En consecuencia, ambas figuras son realmente una y la misma; representan la esencia despierta, pero a distintos niveles; una es signo del espíritu que se evade de la envoltura corpórea, y nos recuerda el valor, las luchas y los peligros que hacen posible su nacimiento; la otra representa la liberación de toda materialidad y la entrada en el mundo como energía vibrante, inefable, espiritual.

El jeroglífico que representa el encuentro dinámico de lo superior y lo inferior presenta dos triángulos entrelazados con círculos en los puntos en que el pico de uno toca la base del otro. En un estudio sobre la escultura y la arquitectura encontré que este encuentro se produce en un vacío practicado en la materialidad. Esta cavidad es indirectamente sugerida en el mito, ya que el cuerpo de la penitente se hace receptáculo para la materia celeste. Esta misma idea se plasma en las obras arquitectónicas mediante el espacio abierto que precede a cada uno de los conjuntos. En el lenguaje de las formas escultóricas, el equilibrio de las masas forma un receptáculo perfecto para el espacio (incluso hay estatuas huecas cuyas paredes interiores están incrustadas de maravillosas imágenes divinas). Podemos pensar, por consiguiente, que este espacio logrado a costa del espesor de la materia es un compendio de la tarea existencial.

4. *Escatología*

Hay ciertos indicios de que la vida del individuo tenía una tarea que se identificaba con la del grupo, ya que todos los seres han de participar en la común labor. Ya hemos visto cómo, por mediación de Xochipilli y del dios que surge armado del seno materno, el individuo es transmutado en energía. No se trata, sin embargo, de un retorno a una espiritualidad abstracta, ya que su utilidad sobre la tierra es inmediata. En apoyo de esta afirmación viene, entre otras cosas, el hecho de que el nombre de los grandes centros urbanos era Tollan, literalmente, «lugar de cañas», y la caña, en figura de flecha, es el signo de Quetzalcóatl transformado en planeta (recuérdese que el nombre del profeta americano es una combinación de dos términos: quetzal, o pájaro, y cóatl, o serpiente). Así, la ciudad (una nación de seres antinaturales, como son las serpientes emplumadas) era considerada como un haz de rayos luminosos proyectados por hombres cuyos corazones, a semejanza del de aquel rey arquetípico, habían sido liberados por las llamas. De este modo, la iluminación, lejos de servir a un fin individual, era la base del esfuerzo común. Quizá sea ésta la razón de que en los lugares arqueológicos relacionados con la doctrina del movimiento, las piezas aparezcan en cantidades tan enormes (más de un millón en uno

de los conjuntos arquitectónicos que hemos explorado), y que los discípulos de Quetzalcóatl hayan pasado a la historia con el nombre de *Los Grandes Artífices.*

También hemos de advertir que el lugar donde se dice que fue sacrificado Nanáhuatl y en el que se convirtió en Quinto Sol no es natural, sino hecho por mano de hombre, una ciudad de tal extensión que sólo se le podrían comparar las modernas aglomeraciones industriales. Este fabuloso complejo cultural llevaba el doble nombre de Teotihuacán («donde el hombre se hace dios») y Tollan. El primero de estos dos nombres se relaciona con la creación de la edad del movimiento, y el segundo con la actividad social, ya que figura en algunas cartas geográficas. Si a esto añadimos que el acontecimiento tuvo lugar en lo alto de una pirámide cuya base mide 250 metros, nos convenceremos de que el pensamiento precolombino expresa sencillamente la convicción de que el hombre es responsable del orden cósmico, y que para mantenerlo ha de fomentar constantemente su luz interior, que manifiesta en unas obras que embellecen y enaltecen su ciudad.

VI. HISTORIA DE LOS ESTUDIOS SOBRE LA ANTIGUA RELIGION MEXICANA

Las torcidas interpretaciones que ha sufrido la religión de este continente hacen que su estudio resulte no sólo lento, sino además muy trabajoso, ya que no siempre resulta fácil combatir los malentendidos —a veces deliberados— que la oscurecen.

Sin embargo, gracias al atractivo que siempre ejerció y a pesar de las prohibiciones que la rodearon a partir de la conquista, son abundantes los documentos acerca de su carácter. Entre éstos se cuenta, como la más completa y exhaustiva, la obra monumental del heroico fraile Bernardino de Sahagún, que la compiló con ayuda de indios iniciados. Esta enorme obra fue rehecha varias veces a lo largo de su vida, debido a las sucesivas confiscaciones que sufrieron los manuscritos a causa de su juicio imparcial con respecto al pueblo conquistado. De no ser por esta obra, el pensamiento mexicano antiguo se hubiera quedado sin la necesaria base para su reconstrucción.

Una vez establecido este luminoso punto de referencia, merecen atención los restantes escritos, que van desde los que compusieron los mismos conquistadores hasta el resumen histórico de Juan de Torquemada, de comienzos del siglo XVII; todos ellos constituyen valiosos complementos que refuerzan y completan muchos aspectos religiosos e históricos del tema. Hay también decenas de códices pintados, de tiempos anteriores a la conquista o ya de época colonial, basados estos últimos en ejemplares anteriores. En ellos encontramos la interpretación de los signos y representaciones divinas que, de otro modo, hubieran permanecido ininteligibles para nosotros. Algunos de estos códi-

ces fueron descifrados por eruditos indígenas; las glosas que ellos añadieron a las miniaturas son de valor incalculable. Significan un puente entre las descripciones de los cronistas por una parte, y la iconografía de los materiales arqueológicos por otra. Finalmente, contamos con la profusión de monumentos, pinturas murales, esculturas y cerámicas que llenan el subsuelo a modo de estratos geológicos.

Con ser muy valiosas estas fuentes, ninguna de ellas sería suficiente por sí sola. Unicamente su estudio comparativo puede darnos una idea coherente de aquella religión que fue erradicada hace cuatro siglos.

BIBLIOGRAFIA SELECTA

Fr. Bernardino de Sahagún, *Historia de las Cosas de Nueva España* (México 1946).
— *Codex Florentino.*
Fr. Diego Durán, *Historia de las Indias de Nueva España* (México 1951).
Fernando de Alva Ixtlixóchitl, *Obras Históricas* (México 1891).
— *Anales de Cuauhtitlán y Leyenda de los Soles* (México 1945).
Fr. Juan de Torquemada, *Monarquía Indiana* (México 1943).
E. Seler, *Codex Borgia* (Berlín 1904).
G. C. Vaillant, *Aztecs of Mexico* (Nueva York 1941).
J. Soustelle, *La pensée cosmologique des anciens mexicains* (París 1940).
A. Caso, *El pueblo del sol* (México 1953).
P. Westheim, *Arte Antiguo de México* (México 1950).
M. León-Portilla, *La filosofía náhuatl* (México 1959).
G. S. Morley, *The Ancient Maya* (Stanford Un. Press 1946).
J. E. S. Thompson, *Maya Hieroglyphic Writing* (Washington 1950).
L. Séjourné, *Burning Water* (Londres 1957).
— *El universo de Quetzalcóatl* (México 1963).
— *El lenguaje de las formas en Teotihuacán* (México 1966).
— *Arquitectura y pintura en Teotihuacán* (México 1966).

ANTJE KELM
Berlín, Alemania

LA RELIGION DEL PERU PRECOLOMBINO

Hasta finales de la época inca incluía el Perú precolombino no sólo las regiones costera y montañosa del actual estado de ese mismo nombre, sino también algunas zonas de los Andes ecuatorianos, extendiéndose hacia el sur por Bolivia hasta el norte de Chile y el noroeste de Argentina.

En el curso de su historia más que bimilenaria, diversas civilizaciones llamadas pamperuanas, con una amplia esfera de influencia, se fueron estableciendo en torno a ciertos centros culturales de este territorio. Ello podría explicar, por ejemplo, la existencia de una estructura religiosa básica, que no sólo facilitó a los incas la instauración de su religión estatal, podríamos decir, sino que incluso proporcionó los mismos fundamentos de esa religión. Las creencias de los incas, que podemos deducir perfectamente de las noticias transmitidas por los autores de la época colonial, así como las características peculiares de la religión andina contemporánea, podrían describirse como sigue.

I. BREVE DESCRIPCION DE LA ESENCIA DE LA ANTIGUA RELIGION PERUANA

Para comprender las verdaderas características de la antigua religión peruana hay que tener en cuenta el entorno geográfico y los medios de subsistencia con que contaba aquel pueblo. No sólo en el desierto costero, sino también en gran parte de las regiones andinas significaba un arduo trabajo convertir el suelo árido en tierra cultivable y mantenerla luego en esta condición. En la costa se crearon verdaderos oasis fértiles mediante la construcción de un sistema de canales y acequias para aprovechar las aguas fluviales. El regadío tenía gran importancia; hasta en los estrechos valles de la cordillera se construían terrazas sobre las empinadas laderas para sujetar la tierra cultivable en que se sembraban el maíz y la patata. Las poblaciones precolombinas pasaron más de dos mil años trabajando para conseguir tierra fértil y agua suficiente, cuidando sus siembras y recogiendo sus cosechas; a la luz de esta situación hemos de estudiar su mundo espiritual, así como el contenido real de su religión, que de este modo se nos harán más comprensibles.

Al igual que otros muchos pueblos agrícolas de todo el mundo esta-

blecieron los peruanos una estrecha relación entre el ciclo de la vida vegetal y el curso de la existencia humana (nacimiento, procreación y muerte). La idea de la conexión necesaria entre muerte y resurrección, en que se manifiesta el anhelo urgente de la fertilidad, es uno de los motivos fundamentales que penetra todos los mitos y las prácticas religiosas de los antiguos peruanos, y que determina la actividad de los dioses en la creación del mundo y los esfuerzos del hombre por conservarlo.

La fe de aquellos pueblos en la omnipotencia y omnipresencia de la intervención divina es otra de las características fundamentales de la antigua religión peruana. La idea de que hay un dios creador, propia de la religión andina media, cede el paso a la creencia en múltiples seres divinos que, mediante su intervención, influyen directamente en la vida humana. Los peruanos atribuían además ciertos poderes sobrenaturales a los muertos, a los que se asignaba una especie de función mediadora entre los hombres y Dios. La actitud de los vivos para con los muertos difería ciertamente entre las distintas civilizaciones y tribus; de todas formas, han de tomarse como signos típicos de la antigua religión peruana las ofrendas, más o menos abundantes, de las tumbas, así como los ritos fúnebres. El embalsamamiento, sin embargo, no siempre era practicado. En la imaginación del pueblo jugaban un papel importante los numerosos espíritus que podían hallarse invisibles en cualquier parte del mundo físico. Para asegurarse la benevolencia de aquellos espíritus o para beneficiarse del poder que se les atribuía, los peruanos les hacían ofrendas en determinados lugares del país y llevaban consigo amuletos.

En relación con todo ello hemos de referirnos al concepto de *huaca*, que, para los antiguos peruanos, significaba lo numinoso en sí mismo, aplicándose a todos los objetos relacionados con el culto sagrado, desde los dioses hasta los amuletos de piedra. Eran además *huaca* todas las cosas que de una u otra forma guardaran alguna relación con lo sobrenatural; los lugares especialmente famosos por su relación con los mitos, los templos edificados por el hombre o ciertas peculiaridades del mundo físico, como el nacimiento de gemelos o seres deformes, que por lo que tenían de excepción al orden normal infundían respeto y hasta terror.

II. EVOLUCION HISTORICA

Toda descripción de las condiciones imperantes en el Perú antiguo ha de tener en cuenta el hecho de que, por una parte, dentro de esta zona existían simultáneamente varias civilizaciones, y, por otra, que hubo una serie de culturas que se sucedieron unas a otras. Trataremos ahora de exponer brevemente los rasgos fundamentales de las culturas más importantes que ejercieron un influjo decisivo en la evolución de las ideas religiosas durante la época inca.

En la cultura de Chavín (entre 1000 y 500 a.C.), la primera de las civilizaciones superiores que conocemos en el antiguo Perú, predominaba el culto de una divinidad en figura de felino, cuya imagen se repite

en relieves, pilastras y esculturas de la localidad de Chavín de Huántar, y a la que se asocian frecuentemente reproducciones de cóndores y serpientes. En los distintos yacimientos arqueológicos de la costa norte y central correspondientes al mismo período hay también numerosas cerámicas cuya decoración reproduce la imagen de un felino. Esto ha hecho pensar que el culto a una divinidad representada por la imagen felina es uno de los primeros movimientos religiosos comunes a varias tribus. También se han encontrado ocasionalmente unos rostros esquematizados de felino sobre cerámicas pertenecientes a la fase más antigua de la cultura de Paracas («Cavernas» de Paracas), lo que sugiere cierto influjo de Chavín. Al igual que los muertos de este período, que eran enterrados en grandes cámaras circulares bajo túmulos, también durante la fase más reciente de esta cultura (necrópolis de Paracas) se depositaban los cadáveres en cuclillas, con la diferencia de que además eran momificados. La gran importancia que en esta época se atribuía a los muertos, es decir, al más allá, puede deducirse de las mortajas profusamente decoradas con bordados y de calidad excepcional en que eran arropados los muertos, y que evidentemente no eran usadas por los vivos.

Las principales divinidades de la cultura mochica (hacia 500 d.C.) son, además de un ser supremo, dioses astrales, especialmente el sol y la luna, considerados como un matrimonio divino y estrechamente relacionados con la fecundidad de la tierra [19]. En las decoraciones de la cerámica mochica encontramos también un enorme número de demonios y criaturas antropomórficas de rasgos grotescos, así como indicios de la autoridad que detentaban los sacerdotes.

En la costa meridional alcanzó el período clásico su culminación en la cultura nazca (hacia 500 d.C.). Mientras que en el arte mochica se reproducen numerosas escenas profanas además de los temas religiosos, las cerámicas policromadas del pueblo nazca insisten predominantemente en lo sobrenatural. Los diversos tipos de figuras demoniacas que decoran estas cerámicas nos revelan una rica visión mitológica del universo. Las numerosas representaciones de demonios con las características cabezas trofeos, así como otras figuraciones de cabezas, parecen indicar que el culto de la calavera revestía cierta importancia.

Relieve excepcional posee para nuestro tema la cultura de Tiahuanaco (durante el primer milenio d.C.), ya que sobre su más famoso monumento, la Puerta del Sol (situada al sur del lago Titicaca, en Kalasasaya, un centro de culto), aparece la imagen de una divinidad más antigua que conocemos, representando, conforme al estadó actual de nuestros conocimientos, al antiguo dios creador andino, Viracocha. También en este caso aparecen junto a la imagen divina las del puma y el cóndor, pero en un estilo muy diferente del que tienen en las representaciones de Chavín.

Al contrario de lo que ocurre con todas las culturas descritas hasta este momento, nuestros conocimientos sobre la religión de los chimú

(hacia 1200 d.C.) se basan, aparte de los hallazgos arqueológicos, en unas pocas fuentes escritas, entre las que destaca por su importancia la *Crónica* de Calancha [4]. Al igual que en el caso de los mochicas, la religión chimú estaba centrada en torno a una pareja divina, el sol y la luna, dispensadora de la fertilidad. Sin embargo, la diosa luna se consideraba más importante que el dios sol en esta cultura. Más adelante habremos de referirnos a otros rasgos de esta religión, que se mantuvo al mismo tiempo que la de los incas.

III. CONCEPTO DE LA DIVINIDAD

Una vez que se aceptó un ser supremo, llamado Viracocha por la población del altiplano y Pachacamac o Cons por las tribus costeras, las numerosas divinidades de los antiguos peruanos se empezaron a imaginar sobre todo con figura y características humanas. Ciertamente, su aspecto exterior puede variar, ya que eran consideradas generalmente en estrecha conexión con ciertos fenómenos naturales tales como los planetas, los elementos o ciertos accidentes geográficos más destacados. En ocasiones también se presentan con rasgos animales. Estas divinidades podían ser también masculinas o femeninas, y se relacionaban entre sí conforme a distintos grados de parentesco o, en algunos casos, de hostilidad. Hasta la época inca tardía no sería conocido un verdadero panteón politeísta, con divinidades a las que se atribuían diversas competencias; ello se debió principalmente a la aceptación de los numerosos dioses de las tribus conquistadas. Pero este fenómeno de aculturación ya había conducido anteriormente a una fusión de las distintas divinidades antes de que comenzara a extenderse la influencia de los incas. Esto explica los rasgos frecuentemente ambiguos de numerosas divinidades. Abundan los dioses que se presentan bajo tres o cinco apariencias distintas.

El universo había sido creado por el ser supremo increado, pero se atribuía la función de héroe civilizador a muchos otros dioses considerados muchas veces como hijos o sucesores del creador, y que perfeccionaban la obra de éste mediante las actividades que desarrollaban sobre la tierra. Algunos de ellos eran considerados creadores de los miembros de una tribu y recibían adoración como «Padres» o «Madres». El ser supremo —por ejemplo, el Viracocha de los Andes o el Cons de las tribus costeras— combinaba en sí los rasgos de un creador increado del universo con los de un héroe cultural que camina por la tierra mezclándose a veces con los hombres, disfrazado incluso de mendigo. En la religión estatal de los incas se dedicaba un culto especial a Viracocha; los mejor conocidos entre los templos que le estaban dedicados son los de Cuzco y Cacha.

Pachacamac, el ser supremo de la tribu que ocupa la zona costera central, recibía culto en el lugar de peregrinación que de él tomó su nombre. Originalmente, este dios se llamaba Irma; el nombre de Pa-

chacamac (es decir, «creador del mundo») le fue atribuido por los incas cuando éstos conquistaron esta franja costera durante la segunda mitad del siglo XV.

El verdadero dios tribal de los incas era Inti, el sol, que se concebía como una divinidad masculina y era considerado antepasado mítico de la dinastía. Estaba casado con la diosa lunar Mama Quilla; la pareja reinante en el trono inca recibía culto como representación terrena de ambos dioses.

En el panteón originalmente presidido por Inti y más tarde por Viracocha, las divinidades más importantes eran, junto a las ya mencionadas, el trueno, dios atmosférico, llamado Illapa, y Pachamama, la diosa-tierra. Estos dos dioses, ciertamente, no eran de origen inca, pero su culto estaba muy difundido, ya que, junto con Inti y Mama Quilla, jugaban el papel más importante en las creencias religiosas de un pueblo cuya preocupación máxima era todo lo relativo a la agricultura.

IV. RELIGIOSIDAD

1) *Culto*

Las ocasiones más apropiadas para el desarrollo de las actividades rituales de todo tipo eran las fiestas que se repartían a lo largo del año agrícola, que imprimía su ritmo a toda la vida de los hombres. Entre las fiestas que a lo largo del año se celebraban en el Estado inca revestían especial importancia, además de los dos solsticios, la sementera, la cosecha y el reparto anual de los campos. En el Cuzco, la capital inca, todas las ceremonias se celebraban con gran cuidado en la *aucay pata*, la plaza principal de la ciudad, actualmente Plaza de Armas. No sólo se reunía allí una gran concurrencia del pueblo, sino que los dioses que formaban el panteón eran llevados desde el templo del Coricancha hasta allí, en una procesión en que también figuraban las momias de los emperadores muertos.

Entre los distintos actos de culto hemos de mencionar ante todo las llamadas *prácticas mágicas*. Podían ser ejecutadas por un solo individuo o por toda una comunidad de culto. A fin de procurar la fertilidad de los campos, se enterraban en ellos poderosos amuletos, o eran rociados con chicha y se esparcía coca por ellos. Cuando, por ejemplo, un eclipse anunciaba calamidades inminentes, los peruanos trataban de alejarlas con sus gritos. Para apartar la mala suerte se formaban sobre las cumbres de las montañas pequeños montones de piedras, llamados *apachita;* todo el que pasaba junto a una cumbre había de añadir una piedra más al montón ya existente. Los expertos en prácticas mágicas tenían restringidas sus actividades en el Imperio inca, pero estaban muy extendidos en toda el área cultural peruana desde tiempos muy antiguos, y todavía abundan en nuestros días. Practicaban por igual la magia blanca y la magia negra, con una variedad de encantamiento y aplicando los principios de la magia simpática para atraer la buena o mala suerte.

A época anterior a la cultura inca se remonta la costumbre de *orar* individual o colectivamente a una divinidad. La oración de súplica tenía especial importancia. Se procuraba asegurar la ayuda de una divinidad antes de emprender tareas difíciles o cuando ocurrían calamidades privadas o públicas, tales como la enfermedad, las epidemias o una sequía. El pueblo dirigía frecuentemente sus oraciones al creador, y ninguna festividad se celebraba en la que no se dirigieran oraciones a su instaurador. La postura normal para orar consistía en inclinarse doblando las caderas, con los brazos extendidos hacia adelante y las manos abiertas, con las palmas levantadas. Los labios murmuraban y las manos se acercaban a la boca para besar las puntas de los dedos, gesto que recibía el nombre de *muchay*.

La *ofrenda*, o sacrificio, era la más importante de las ceremonias celebradas en las distintas ocasiones. Aunque la realizaba habitualmente un sacerdote a petición de un individio o de la comunidad de culto, el sacrificio también podía ser ofrecido personalmente por cualquier individuo, con sentido expiatorio o de acción de gracias. En casos especiales, los sacerdotes determinaban cuál era el sacrificio más aceptable mediante la adivinación. Pero, en general, la ofrenda más valiosa y común era la llama. En el Cuzco se hacía diariamente un sacrificio al dios sol, usando como víctima uno de estos animales, elegido de entre los que se guardaban permanentemente reservados para este fin. Inti prefería la llama blanca; a Viracocha se sacrificaban las pardas, mientras que a Illapa lo eran las de color mezclado. Además de la llama, a las divinidades se ofrecían frecuentemente cobayas, chicha y coca. Otros tipos de ofrendas, muy numerosos, incluían la grasa de llama, tortas de maíz, el pelo de las cejas o las pestañas, pero también ricos tejidos, metales preciosos o figurillas hechas con ellos. Las llamas eran sacrificadas degollándolas o arrancándoles el corazón; las telas y la coca se quemaban y los otros objetos eran enterrados.

En el antiguo Perú se celebraban los sacrificios humanos únicamente en ocasiones especiales. En casos de epidemias o hambres, por ejemplo, o con motivo de la coronación de un nuevo monarca, los incas ofrecían niños de diez a quince años a las divinidades más importantes. Algunos autores coloniales (3, 143; 13, 229) nos han transmitido como nombre del rito de los sacrificios humanos el de «Capac Hucha» o «Capacocha» (pecado mortal). La víctima era sacrificada por el procedimiento de arrancarle el corazón o por estrangulación, después de la cual se le cortaba el cuello, mientras que en otros casos era quemada viva en los lugares sagrados.

Práctica frecuente en el Perú precolombino (así como en época posterior) era la adivinación como un recurso para conocer cosas que ordinariamente están ocultas al hombre. Los sacerdotes trataban de adivinar no sólo el futuro, sino también el pensamiento o el talante de una divinidad, a través de oráculos. Método favorito de adivinación era el que consistía en observar los intestinos.

Al hablar de las prácticas rituales de los peruanos hemos de mencionar también las vigilias que se celebraban con motivo de los funerales o de ceremonias conmemorativas. Duraban una o más noches.

2. *Etica*

Rasgo peculiar de la antigua religión peruana es su moralidad. En la obra de Francisco de Avila [2] se ve con toda claridad que las complicadas normas legales del Imperio Inca tenían su fundamento en la conciencia religiosa de pecado de aquel pueblo. Así, por ejemplo, describe Avila el asesinato y el adulterio—dos de los principales crímenes del Imperio Inca—como prohibiciones establecidas por la divinidad, cuyo quebrantamiento podía acarrear pésimas consecuencias no sólo al culpable, sino a toda su familia e incluso a la comunidad. A fin de evitar semejante daño, el pecador había de someterse a determinadas prácticas expiatorias, que le eran impuestas por decreto de la divinidad. Requisito previo era la confesión, normalmente ante un sacerdote, a la que seguía la purificación ritual. A veces, estas purificaciones consistían únicamente en lavatorios rituales, pero también era habitual que se impusieran penitencias consistentes en ayunos, autopuniciones, plegarias, sacrificios y la exclusión de determinadas ceremonias religiosas.

3. *Mitos*

A las observaciones de numerosos autores de la época colonial debemos nuestro conocimiento de los mitos no sólo de los incas, sino también de algunas tribus costeras y de otras montañosas sobre las que apenas ejercieron algún influjo las creencias de los incas. Entre los mitos de la creación, tiene el de Viracocha (3, 82; 15, 110) trascendencia pamperuana. La caracterización de esta divinidad como creador increado del universo, que le atribuye el mito, puede entenderse como resultado de las especulaciones de los sacerdotes incas, ya que casi en ningún mito de la creación preincaico se menciona la del universo. Tan sólo un mito de una tribu costera menciona la creación del universo por Cons (6, 493), mientras que la mayor parte de las tribus peruanas estaban familiarizadas con la idea de un mundo existente desde el principio, pero yacente en tinieblas, en el que el tiempo comenzó con la creación de la luz y del hombre. Tema central en el mito de Viracocha es la creación incompleta del hombre, a la que sigue la definitiva y verdadera. Al igual que el mitologema de la creación incompleta, la aparición del hombre surgiendo de cavernas, lagos y colinas, que se describe en esta tradición, es un motivo que tiene alcance no sólo pamperuano, sino que es también conocido de otras poblaciones indias. El primer inca, por ejemplo, cuyo origen pertenece al pasado mítico, apareció en el mundo, según se cuenta, acompañado de sus hermanos y hermanas, procedente de una caverna, desde donde partió para fundar, en un viaje heroico, el Imperio inca y su capital, el Cuzco. El mito de la creación que poseía una tribu costera, transmitido por Calancha

(4, 412s), tiene en común con las tradiciones de las tribus del altiplano un mitologema en que aparecen los primeros seres humanos convertidos en piedras por un dios. Además, esta tradición contiene el motivo de la aparición del hombre a partir de tres huevos—uno de oro, otro de plata y un tercero de cobre—enviados por la divinidad, así como el mitologema del nacimiento de las plantas útiles a partir de los miembros esparcidos y quemados de una divinidad prehistórica.

Paralelamente a los diversos mitos de la creación, hay una serie de distintas tradiciones relativas al fin del mundo. Además de las descripciones en que se refiere cómo el mundo ha de acabar entre eclipses y terremotos, está muy difundido el motivo del diluvio, constituyendo, entre otros, el tema de dos interesantes mitos (2, 81; 12, 156).

Junto a las llamadas «historias verdaderas», la mitología de los peruanos comprende numerosas leyendas mitológicas, entre las que destacan las referentes a ciertos animales. La figura más popular, sin duda alguna, es el zorro, frecuentemente acompañado del cóndor. Hay también numerosos mitos etiológicos y otros motivos del mismo género que explican las peculiaridades del entorno, atribuidas a sucesos ocurridos en el pasado mitológico. Por mencionar únicamente algunos ejemplos, las rocas de formas extrañas o los bloques aislados de piedra se consideran seres del pasado mitológico convertidos en piedra en el curso de un determinado acontecimiento; la cola del zorro andino es negra porque, según creen los huarochirí, el animal la dejó introducida en el agua durante el diluvio (2, 81).

V. CONCEPTO DEL HOMBRE

Como se ha visto por lo que llevamos dicho, la antigua religión peruana carecía de un concepto uniforme acerca de la *creación* del hombre. Está muy difundida la tradición de que el hombre surgió de las *paqarinas*, los lugares de origen, concretamente, ciertos accidentes naturales, como las cavernas, los picos de las montañas, los lagos, manantiales o troncos de árboles. Había también tradiciones que conservaban reminiscencias de ideas totemistas, según las cuales los distintos grupos descendían de ciertos animales o constelaciones. Menos difundida parece la creencia, a la que ya nos hemos referido, de que los hombres tuvieron su origen en huevos. Lo más frecuente era creer que el hombre había sido creado por una divinidad. Los peruanos estaban familiarizados con la idea de que el hombre había sido modelado con barro o piedra, así como con la de su creación mediante una simple palabra o pensamiento. El mito de la creación por Viracocha (3, 82) —producto relativamente reciente de los razonamientos de los sacerdotes incas—combina las dos ideas más difundidas, es decir, que Viracocha modeló primero a los hombres con barro y luego les permitió surgir a la luz de este mundo desde las *paqarinas*.

Las distintas tradiciones acerca de la creación del mundo tienen por

paralelo las que se refieren a la *vida más allá de la muerte*. A la misma visión del mundo ligada a la tierra en que se mencionan las *paqarinas* pertenece la concepción de un país de los muertos localizado en el interior de la tierra *(upamarca;* 1,70), donde todos los hombres, sin discriminación alguna, prosiguen una existencia en todo semejante a la terrena. De origen más reciente—probablemente inca—parece ser, sin embargo, la creencia en dos reinos distintos de los muertos, uno situado en lo alto del cielo *(hanan pacha)*, en el que los justos llevaban una existencia gozosa, y otro situado en el interior de la tierra *(ukhu pacha)* para los viciosos, obligados allí a trabajar fatigosamente, soportando el hambre, la sed y otras torturas inimaginables (12,61). Esta división, que corresponde al universo inca *(kai pacha)*, originalmente debía de estar relacionada con las distintas clases del Imperio Inca (17,145). Es posible que más tarde los emperadores del Cuzco introdujeran la interpretación ética como un medio para asegurarse un dominio más completo de sus súbditos.

Ambas concepciones del más allá tienen por base la idea del cadáver viviente *(lebender Leichnam)*. A veces, los espíritus de los muertos, que debían seguir un camino especial hacia el más allá, podían recorrer la tierra durante cierto tiempo y retornar invisiblemente junto a sus parientes, que tenían sumo cuidado en proporcionarles alimento y vestidos. Por otra parte, sin embargo, en el antiguo Perú había genuinas concepciones relativas al alma. Según una tradición de los huarochirí (2,127), el alma, que se concebía bajo la imagen de una mosca, dejaba el cuerpo del hombre al morir y retornaba a su creador. Aparece aquí la idea del alma como elemento divino, aunque, al parecer esta concepción no logró popularizarse en la religión del Imperio Inca, marcado por el signo del colectivismo.

VI. POSTERIORES INFLUENCIAS DE LA ANTIGUA RELIGION PERUANA

Aunque las poblaciones que viven actualmente en la zona ocupada antiguamente por la civilización peruana son oficialmente católicas, han sobrevivido algunas formas de la religión precolombina, especialmente en las creencias del pueblo. Mencionando sólo algunos ejemplos, los quichuas creen en Dios—Jesucristo—y en la Virgen María, pero también en Inti, o dios atmosférico, y en cierto número de divinidades locales menores. Las festividades del año cristiano constituyen una buena ocasión para ejecutar, a veces en secreto, los antiguos ritos de la fecundidad y ciertas ceremonias sacrificiales o adivinatorias, por ejemplo. Las viejas concepciones siguen vivas sobre todo en el campo de la magia. Los expertos en magia blanca o magia negra ejercen todavía una

fuerte influencia en el pueblo sencillo, y no se limitan a ejecutar las ceremonias sacrificiales o adivinatorias, sino que practican también distintas formas de «encantamientos», curan enfermos o determinan qué poder se oculta en un amuleto que se les muestra para que lo examinen.

VII. BREVE HISTORIA DE LOS ESTUDIOS SOBRE LA ANTIGUA RELIGION PERUANA

Prescindiendo de las numerosas monografías sobre el antiguo Perú, en que se ofrece una descripción más o menos extensa de las creencias y prácticas religiosas de aquellas gentes, resulta que esta religión ha sido adecuadamente estudiada sólo por algunos investigadores. Un medio de valor incalculable para reconstruir el mundo religioso precolombino es el que nos ofrecen las crónicas de los primeros testigos presenciales. El jesuita P. José de Arriaga [1], así como Pedro de Villagomes, arzobispo de Lima [18], se preocuparon ante todo de consignar las «idolatrías» de los indios. Fuente especialmente valiosa para el conocimiento de las creencias y prácticas no incas en especial es la obra, frecuentemente citada, de Francisco de Avila [2], mientras que algunos cronistas, como Cristóbal de Molina (del Cuzco) [12] y Juan Polo de Ondegardo [14] se refieren principalmente al Imperio inca.

En nuestro siglo, Rebecca Carrión [5] y Julio C. Tello [16] en el Perú, y Ricardo E. Latcham [10] en Chile han estudiado intensamente la antigua religión peruana. Entre los europeos dedicados a la investigación de la antigüedad americana debemos valiosos estudios sobre el mundo religioso de los peruanos a Rafael Karsten [7] y Robert Lehmann-Nitsche [11]. Tomando por base las cerámicas mochicas, Gerdt Kutscher [9] dio a conocer el mundo de las ideas de los chimú, pueblo que vivió en la costa norte del Perú. Mérito destacado de Hermann Trimborn, al que también debemos un resumen sobre la religión del antiguo Perú [17], ha sido su traducción alemana de la obra de Francisco de Avila, que de esta forma ha quedado al alcance de un gran número de lectores. El autor de este artículo ha escrito también un comentario científico-religioso a la obra de Avila [8].

BIBLIOGRAFIA SELECTA

[1] Pablo Joseph de Arriaga, *La Extirpación de la Idolatría en el Perú y de los medios para la conversión de ellos* (Col. de Libros y Doc. ref. a la Hist. del Perú, serie II, tomo I; Lima 1920).

[2] Francisco de Avila, *Dioses y Hombres de Huaruchir* (trad. de J.-M. Arguedas [Lima 1966]).

[3] Juan de Betanzos, *Suma y Narración de los Incas* (Col. de Libros y Doc. ref. a la Hist. del Perú, serie II, tomo VIII; Lima 1924) 73-208.

[4] Fr. Antonio de la Calancha, *Coronica Moralizada del Orden de San Agustín en el Perv, con svcesos egemplares vistos en esta Monarqvia* (Barcelona 1639).

[5] R. Carrión de Girard, *La Religión en el Antiguo Perú* (Lima 1959). Norte y centro de la Costa, período posclásico.

[6] Pedro Gutiérrez de Santa Clara, *Historia de las Guerras Civiles del Perú (1544-1548) y de otros sucesos de las Indias* III (Col. de Libros y Doc. ref. a la Hist. de América, tomo III; Madrid 1905).

[7] R. Karsten, *Die altperuanische Religion* (Archiv f. Religionswissenschaft, 25; Leipzig-Berlín 1927).

[8] A. Kelm, *Mythen und Kulte in Huarochirí*, en *Francisco de Avila*, por Hermann Trimborn y Antje Kelm (Berlín 1950).

[9] G. Kutscher, *Chimú, eine altindianische Hochkultur* (Berlín 1950).

[10] R. E. Latcham, *Las Creencias Religiosas de los Antiguos Peruanos* (Anales de la Universidad de Chile, 2.ª serie, año VII-VIII; Santiago de Chile 1929-1930).

[11] R. Lehmann-Nitsche, *Coricancha, el Templo del Sol en el Cuzco y las imágenes de su altar mayor:* «Revista del Museo de la Plata» 31 (1928).

[12] Cristóbal de Molina («El Cuzqueño»), *Fábulas y Ritos de los Incas (Año de 1474)* (Los Pequeños Grandes Libros de la Historia Americana, serie I, tomo IV; Lima 1943).

[13] Juan de Santacruz Pachacuti Yamqui, *Relación de antigüedades deste reyno del Pirú*, en *Tres Relaciones peruanas* (ed. por M. Jiménez de la Espada; Madrid 1879; Asunción del Paraguay 1950).

[14] Juan Polo de Ondegardo, *Informaciones acerca de la Religión y Gobierno de los Incas (1571)* (Col. de Libros y Doc. ref. a la Hist. del Perú, serie I, tomo III; Lima 1916).

[15] Pedro de Sarmiento de Gamboa, *Historia de los Incas* (Buenos Aires ^{3}1942).

[16] Julio C. Tello, *Wira Kocha*, en *Inca* I (Lima 1923).

[17] H. Trimborn, *Die Religionen der Wölkerschaften des südlichen Mittelamerika und des nördlichen und mittleren Andenraumes*, en *Die Religionen des Alten Amerika* (Rel. d. Menschheit, 7; Stuttgart 1961).

[18] D. Pedro de Villagomes, *Exhortaciones e Instrucción acerca de las Idolatrías de los Indios del Arzobispado de Lima* (Col. de Libros y Doc. ref. a la Hist. del Perú, serie I, tomo XII; Lima 1919).

[19] V. W. von Hagen, *Culturas preincaicas. Civilizaciones Mochica y Chimú* (Madrid 1966).